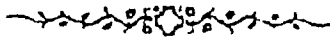


न्यायदर्शन भाषानुवाद



प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयव-
तर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजाति
निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः ॥१॥

प्रमाण, प्रमेय, संशय प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान, इन सोलह १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष होता है ॥

इन १६ पदार्थों के लक्षण आप ही शास्त्रकार ने आगे लिखे हैं । देखो १६ सूत्र ३, ९, २३, २४, २५, २६, ३२, ४०, ४१, ४२, ४३, ४४, ४५, ५१, ५९ और ६० इन में क्रम से १६ पदार्थों के लक्षण है ॥

क्या तत्त्वज्ञान के अनन्तर अर्थात् जो ही तत्त्वज्ञान हुआ और मोक्ष है ? नहीं तो फिर तत्त्वज्ञान से क्रम से क्या २ होता है ?

दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरो-
त्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः ॥ २ ॥

दुःख, प्रवृत्ति और दोष के अर्थ क्रम से आगे सूत्र २१, १७ और १८ में आये हैं । जन्म=देह धारण है । इन के उत्तरोत्तर नाश होने पर जैसे कि-तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होता है, उस से दोषों का अभाव, दोषाभाव से प्रवृत्ति की निवृत्ति, उस से जन्म का दूर होना, उस के न होने से सब दुःखों का नाश; बस दुःख का अत्यन्त नाश ही मोक्ष है ॥

जब तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान दूर हुआ तब दोष नष्ट होते हैं । दोषों के नाश से प्रवृत्ति नहीं होती और प्रवृत्ति के रुकजाने से जन्म नहीं होता । बस सब दुःखों के अत्यन्त अभाव को ही अपवर्ग निःश्रेयस और मोक्ष कहते हैं ॥

प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दा प्रमाणानि ॥ ३ ॥

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये (चार) प्रमाण हैं ॥ इन के उक्त प्रयोजन के भागे ही किये हैं कि-

1 / इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमध्यपदेश्यम-
उपमिष्वारि उच्यसायात्मक प्रत्यक्षम् ॥ ४ ॥

इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से जो ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। जिस का नाम न रख सकें जो अटल यथार्थ और निश्चयरूप हो ।

2 अथ तत्पूर्वक त्रिविधमनुमान पूर्वव-
कृतेष्वत् सामान्यतोदृष्टम् ॥ ५ ॥

(साध्य साधन के संबन्ध देखने से जो ज्ञान होता है उसे अनुमान कहते हैं, अनुमान में जो सिद्ध होता है उसे माध्य और जिस के द्वारा साध्य का ज्ञान उसे साधन कहते हैं। इन्हीं को लिङ्गी और लिङ्ग भी कहते हैं। जैसे धूम को जला २ देखा वहां २ अग्नि को भी देखने से ज्ञात हुआ कि धूम बिना अग्नि के नहीं रहता। इसी ज्ञान को व्याप्ति ज्ञान कहते हैं, व्यापक-अपिचरम में व्यापक का नियम से रहना व्याप्ति है। अपिचर देश में जो रहे वह व्यापक, जैसे जल धूम रहता है वहां अग्नि अवश्य रहता है और जहां धूम नहीं रहता वहां अग्नि नहीं रहता। इसी तर्कानुसार धुआँ के गोले में अग्नि रहता है पर धूम नहीं इस सिद्ध अग्नि व्यापक और धूम व्यापक है क्योंकि अग्नि के अभाव में नहीं रहता अन्य देश में रहने से व्यापक कहाता है फिर कहीं किये धूम के देखने अग्नि का ज्ञान होता है इसी को अनुमान कहते हैं । यहाँ अग्नि का और धूम को साधन समझना चाहिये) अब प्रत्यक्षपुषक अनुमान ती प्रकार का है- १ पुषवत् २ भेषवत् ३ नामान्यतोदृष्टम् जहाँ कारण से कार्य । अनुमान होता है उसे " पुषवत् " कहते हैं । जैसे घाइलों के ठठने से ही घाइली वहाँ का अनुमान । क्योंकि घाइलों का होना वहाँ का कारण ही वहाँ का कार्य है । हम से उनसे अभाव कार्य से कारण के अनुमान को " भेषवत् " कहते हैं जैसे नदी से बहाव से प्रथम हुई वृष्टि का अनुमान । नदी बहना वर्षा का फल है । अन्यत्र वार २ देरमे से अमस्यस हमारे के अनुमान को " नामान्यतोदृष्टम् " कहते हैं । जैसे फीरे पदाथ विना क्रिया के एक स्थान से दूसरे स्थान पर जा नहीं सकता । यह कई बार देखने से सिद्ध हो गया

फिर देवदत्त की एक स्थान छोड़ कर दूसरे स्थान में देख कर उस की गति का अनुमान करना इस को " सामान्यतोदृष्ट " कहते हैं ॥

प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ॥ ६ ॥ ३

प्रसिद्ध पदार्थ के सादृश्य से साध्य के साधने की उपमान कहते हैं । (जैसे किसी मनुष्य को नीलगाय शब्द का अर्थ ज्ञात न था, उस ने किसी से न लिया कि जैसी गाय होती है वैसा ही नीलगाय होता है । फिर कभी न में नीलगाय देख पड़ा, उसे देखते ही "गाय के सदृश नीलगाय होता है" स बात का स्मरण होते ही उस को नीलगाय नाम और यह गी के सदृश है उस का अर्थ है । यह ज्ञान उत्पन्न होता है । संज्ञा और उस के अर्थ के सम्बन्ध का ज्ञान होना उपमान प्रमाण का फल है) ॥

आप्तोपदेशः शब्दः ॥ ७ ॥ ४

आप्त के उपदेश को शब्द कहते हैं । (अर्थ के साक्षात्कार करने वाले का नाम आप्त है) ॥

स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात् ॥ ८ ॥

वह शब्द प्रमाण दो प्रकार का है—एक दृष्टार्थ दूसरा अदृष्टार्थ । (जिस शब्द का अर्थ इस लोक में देख पड़े वह दृष्टार्थ, और जिस का अर्थ प्रत्यक्ष । प्रतीत न हो, जैसे—ईश्वर, इत्यादि, वह अदृष्टार्थ है) । प्रमाणों का विभाग प्राहुभा, अब प्रमेयो का विभाग लिखते हैं कि—

आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोष-

प्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् ॥ ९ ॥

आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और अपवर्ग ये १२ प्रमेय हैं । आत्मा आदि के लक्षण क्रम से कहते हैं । आत्मा प्रत्यक्ष देख नहीं पड़ता तो क्या केवल प्रामाणिक छोगो के कहने मात्र से जाना जाता है ? नहीं अनुमान से भी आत्मा का ज्ञान होता है । इसी का उपपादन अगले सूत्र से करते हैं कि—

इच्छा द्वेष प्रयत्न सुख दुःख ज्ञानान्यात्मनोलिङ्गम् ॥ १० ॥

इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान; आत्मा के लिङ्ग (साधक) हैं । जिस वस्तु के सम्बन्ध से आत्मा सुख पाता है उस वस्तु को देख कर लेने की

इच्छा करता है। यह इच्छा अनेक पदार्थों के देखने वाले किसी एक वस्तु को दृश्य में होती है। इस लिये आत्मा की साधक है। अनेक अर्थों का अनुभव करने वाला कोई एक है। जिन अर्थों के संयोग से दुःख पाता है उन से मुक्त करता है, जो वस्तु सुख का माधन है उसे देखने का प्रयत्न करता है। यह अनेक अर्थों के एक वस्तु के विना नहीं हो सकता। सुख और दुःख के स्वरूप से यह उस के साधन को ग्रहण करता है। सुख और दुःख को पाता है। जानने की इच्छा करता हुआ विचारता है कि यह क्या वस्तु है फिर विचार से जानलेता है कि यह अमुक वस्तु है। यह ज्ञान आत्मा का लक्षण है।

- चेट्रेन्द्रियार्थाश्रय शरीरम् ॥ ११ ॥

क्रिया, इन्द्रियों और अर्थ, इन के आश्रय को शरीर कहते हैं ॥

३ प्राणरसनघ्रुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्य ॥ १२ ॥

प्राण, रसना, घ्रु, त्वचा और कर्ण; ये पांच इन्द्रियों पञ्चमूर्तों से उत्पन्न हुई हैं ॥

पृथिव्यापस्तेजोवायुराकाशमिति भूतानि ॥ १३ ॥

पृथिवी अथ अग्नि वायु और आकाश, ये भूत कहाते (और ये ही इन्द्रियों के कारण) हैं ॥

४ गन्धरसरूपस्पर्शशब्दा पृथिव्यादिगुणास्तदर्था ॥ १४ ॥

गन्ध रस रूप, स्पर्श और शब्द ये पांच पृथिवी आदि पञ्चमूर्तों के गुण और प्राण आदि इन्द्रियों के विषय हैं ॥

५ बुद्धिरुपलब्धिश्चिन्तानमित्यनर्थान्तरम् ॥ १५ ॥

बुद्धि, उपलब्धि ज्ञान, ये समानार्थक (पर्याय) शब्द हैं ॥

६ युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसोलिङ्गम् ॥ १६ ॥

(प्राण आदि इन्द्रियों का मन्वादि अपने २ विषयों के साथ सम्बन्ध रहा भी एक ही समय अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होने, इन से अनुमान होता कि उन २ इन्द्रियों का कोई दूसरा महकारी कारण है। जिस के संयोग से ज्ञान होता है और जिन के संयोग न रहने से ज्ञान नहीं होता। इस का मान मन है मन के संयोग की अपेक्षा न करके केवल इन्द्रियों की विषयों के संयोग ही को ज्ञान का कारण माने तो एक ही समय अनेक ज्ञान होना चाहिये और यह अनुभव के विरुद्ध है इस लिये) एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न न होना मन की पहचान है ॥

प्रवृत्तिर्वाग्वुद्धिशरीरारम्भ इति ॥ १७ ॥ 7

वाणी, बुद्धि और शरीर से काम करने की प्रवृत्ति कहते हैं ॥

प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ॥ १८ ॥ 8

प्रवृत्ति के कारण दोष है। (राग द्वेष और मोह को दोष कहते हैं यही तीनों जीव की प्रवृत्ति कराते हैं) ॥

पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः ॥ १९ ॥ 9

मरकर फिर जन्म लेने को 'प्रेत्यभाव' कहते हैं ॥

प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ॥ २० ॥ 10

प्रवृत्ति (देखो सूत्र १७-१८) और दोषों से उत्पन्न अर्थ को "फल" कहते हैं ॥

बाधनालक्षणं दुःखमिति ॥ २१ ॥ 11

बाधना (पीडा) से मिला (जो प्रतिकूल जान पड़े) दुःख है ॥

तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ॥ २२ ॥ 12

उस दुःख से अत्यन्त (विलकुल) विमुक्ति का नाम अपवर्ग (मोक्ष) है ॥
अब संशय का लक्षण करते हैं -

समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुप-

लब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ॥ २३ ॥

१- (दूर से सूखा वृक्ष देख कर उस में स्थाणु और पुरुष के जंचाई और मोटापन समान धर्म देखता हुआ पहिले जो विशेष धर्म देखे थे अर्थात् पुरुष में हाथ पांव और ठूठे वृक्ष में घोसला आदि उन को जानने की इच्छा करना कि यह क्या वस्तु है, स्थाणु है वा पुरुष ? इन में से एक का भी निश्चय नहीं कर सकना इस अनिश्चयरूप ज्ञान को संशय कहते हैं ॥

२- विप्रतिपत्ति अर्थात् परस्परविरोधी पदार्थों के सहभाव देखने से भी संशय होता है। जैसे-एक कहता है कि आत्मा है, दूसरा कहता है कि नहीं। सत्ता और असत्ता एकत्र रह नहीं सकती और दो में से एक का निश्चय कराने वाला कोई हेतु मिलना नहीं वहा तत्त्व का निश्चय न होना संशय है ॥

३- उपलब्धि की अव्यवस्था से भी संशय होता है। जैसे सत्यजल तालाव आदि में और असत्यजल किरणों में। ऐसे ही—

४ अनुपलब्धि की अव्यवस्था से भी संदेह होता है। पहिले उक्तव में तुल्य अनेक धर्म ज्ञेय वस्तु में हैं और उपलब्धि अनुपलब्धि से ज्ञानने वाले में हैं इतनी १।२ से ३।४ में विशेषता है।

यमथमधिकृत्य प्रवृत्तते तत् प्रयोजनम् ॥ २४ ॥

जिन अर्थ को पाने योग्य वा त्यागने योग्य निश्चय करके प्राप्ति या त्याग का उपाय करें उस (अर्थ) को "प्रयोजन" कहते हैं।

लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्नर्थे युद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ॥ २५ ॥

लौकिक (साधारण जगत्) की शास्त्र नहीं पढ़े) और परीक्षक (को प्रमाणों से अर्थ की परीक्षा कर सकें) इन दोनों के ज्ञान की समता (जिस वस्तु की लौकिक जैसा समझते हों परीक्षक, भी उन को वैसा ही जानते हों इस) का नाम दृष्टान्त है।

तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थिति सिद्धान्तः ॥ २६ ॥

तन्त्र (शास्त्र) के अर्थ की संस्थिति (निष्पन्न किये अर्थ) को सिद्धान्त कहते हैं।
सर्वतन्त्रप्रतिसन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थित्यन्तरभावात् २७
यह सिद्धान्त चार प्रकार का है—सर्वतन्त्र १, प्रतितन्त्र २, अधिकरण ३ और अभ्युपगम सिद्धान्त ४ ॥

सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः ॥ २८ ॥

सब तन्त्रों (ग्रन्थों) से अविरुद्ध किसी एक तन्त्र में स्वीकार किये गये अर्थ को "सर्वतन्त्रसिद्धान्त" कहते हैं। (जिन को सब शास्त्रकार मानें) ॥

समानतन्त्रसिद्ध परतन्त्रासिद्ध प्रतिसन्त्रसिद्धान्तः ॥ २९ ॥

एक तन्त्र में सिद्ध और दूसरे में असिद्ध को "प्रतितन्त्र सिद्धान्त" कहते हैं। (अपने अपने तन्त्र का सिद्धान्त) ॥

यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धि सोऽधिकरणसिद्धान्तः ॥ ३० ॥

जिन के सिद्ध होने से अन्य अर्थ भी (निष्पन्न से) सिद्ध हों (अर्थात् उस अर्थ की सिद्धि बिना अन्य अर्थ सिद्ध न हो सकें) उसे "अधिकरण सिद्धान्त" कहते हैं। (जिसे-देह और इन्द्रियों से मिल कर ईश्वर जानने वाला है देखने कूने से एक अर्थ के ज्ञान होने से चक्षु इन्द्रियों का अनेकपन, उस के विषयों का नियत

होना, इन्द्रिया ज्ञाता के ज्ञान की साधक हैं, इत्यादि विषयोंकी सिद्धि आप हो जाती है। क्योंकि उन के माने बिना उक्त अर्थ का सम्भव नहीं) ॥

अपरीक्षिताभ्युपगमात्तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगमसिद्धान्तः३१

परीक्षा के बिना किसी वस्तु के अङ्गीकार करने से उस वस्तु की विशेष परीक्षा करने को "अभ्युपगमसिद्धान्त" कहते हैं। (जैसे मान लिया कि शब्द द्रव्य है, परन्तु वह नित्य है वा अनित्य। यह विशेष परीक्षा हुई। यह सिद्धान्त अपनी बुद्धि की अधिकता और दूसरे की बुद्धि का अनादर करनेके लिये काम में आता है अर्थात् हमारी ऐसी तीक्ष्ण बुद्धि है कि तुम्हारे असत्य कहने को मान कर भी हम तुम्हारा खण्डन करते हैं) ॥

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥ ३२ ॥

प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन; ये पाच (वाचके) अवयव (भाग) कहते हैं। जिन में से -

साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ॥ ३३ ॥

साध्य के कथन को "प्रतिज्ञा" कहते हैं। जैसे-घट अनित्य है ॥

उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः ॥ ३४ ॥

उदाहरण के साधर्म्य (तुल्यता) से साध्य के साधने को "हेतु" कहते हैं। (जैसे-उत्पत्तिधर्मवान् होने से। जो उत्पत्तिधर्मवान् है अर्थात् जो वस्तु उत्पन्न होता है वह अनित्य देखा गया है। हेतु का लक्षण और भी है कि -)

तथा वैधर्म्यात् ॥ ३५ ॥

उदाहरण के वैधर्म्य से भी साध्य के साधने को हेतु कहते हैं। (जैसे-घट अनित्य है, उत्पत्ति धर्मवान् होने से। जो उत्पत्तिधर्मवान् नहीं, वह नित्य है। (जैसे आत्मा-यहा उदाहरण के विरोधी धर्म से घट का अनित्यत्व सिद्ध किया है) ॥

साध्यसाधर्म्यात् तदुर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ॥ ३६ ॥ ३

साध्य के साथ समानता में, साध्य का धर्म जिस में हो, ऐसे दृष्टान्त को "उदाहरण" कहते हैं। (जैसे-जो उत्पन्न होता है वह उत्पत्ति धर्मवान् कहाता और उत्पन्न होने के पीछे नष्ट भी हो जाता है। इस लिये अनित्य हुआ। इस प्रकार उत्पत्तिधर्म वालापन साधन और अनित्यत्व साध्य हुआ। जिन धर्मों का साध्यसाधनभाव एक वस्तु में निश्चित पाया जाता है, उस को

दृष्टान्त में देख घट में भी अनुमान करना कि घट उत्पत्ति वाला है, इस लिये अनित्य है। घट की भाँति। यहाँ घट दृष्टान्त है) ॥

तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् ॥ ३० ॥

साध्य के विपर्यय से विपरीत (उलटा) उदाहरण होता है। (जैसे-घट अनित्य है उत्पत्तिधर्मवान् होने से। जो उत्पत्तिधर्मवान् नहीं है वह नित्य देखा गया है। जैसे-आकाशादि। यहाँ दृष्टान्त में उत्पत्तिधर्म के अभाव से नित्यत्व देख कर घट में विपरीत अनुमान किया जाता है क्योंकि घट में उत्पत्ति धर्म है, उस का अभाव नहीं, इस लिये अनित्य है) ॥

उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनय ३१

उदाहरणाधीन "तथा" अथवा "न तथा" इस रूप से साध्य के उपसंहार को उपनय कहते हैं। (उदाहरण दो प्रकार के होते हैं इस लिये उपनय भी दो प्रकार के हुये। जैसे-घट आदि पदार्थ उत्पत्ति वाले होने से अनित्य देखे गये हैं जैसे घट भी उत्पत्तिवान् है। यह घट के उत्पत्ति धर्मवत्त्व का उपसंहार हुआ। साध्य के विरुद्ध उदाहरण में आत्मादि पदार्थ उत्पत्तिमान् न होने से नित्य हैं और घट तो उत्पत्तिधर्म वाला है। यह अनुत्पत्ति धर्म के निषेध से उत्पत्तिधर्मवत्त्व का उपसंहार हुआ। अर्थात् जहाँ साध्य का दृष्टान्त होगा वहाँ "तथा" ऐसा उपनय होगा। और जहाँ विषय का दृष्टान्त होगा वहाँ "न तथा" का) ॥

हेत्यपदेशात् प्रतिज्ञाया पुनश्चननिगमनम् ॥ ३२ ॥

इस लिये उत्पत्तिधर्मवान् होने से घट अनित्य है। इसे निगमन कहते हैं। (प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण और उपनय, ये त्रिगु में एकत्र समर्थन किये जाय, उस को निगमन कहते हैं। निगमता के लिये पूर्वोक्त मन्त्र अथवा फिर से दोहराये जाते हैं। घट अनित्य है, यह प्रतिज्ञा। उत्पत्तिधर्मवान् होने से यह हेतु। उत्पत्ति धर्मवान् घटादि द्रव्य अनित्य देखने में आते हैं यह उदाहरण। ऐसा ही घट भी उत्पत्तिधर्मवान् है, इस का उपनय कहते हैं। इस लिये उत्पत्तिधर्मवान् होने से घट अनित्य सिद्ध हुआ, इस का नाम निगमन है।

अधिज्ञाततत्त्वेषु कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमृहस्तक १०

नहीं जाना है तत्त्व त्रिगु का, उसे अर्थ में हेतु की उपपत्ति से तत्त्वज्ञान के लिये किये हुये विचार को तत्त्व कहते हैं। (त्रिगु वस्तु का तत्त्व प्राप्त नहीं,

विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः ॥ ४१ ॥

इति प्रथमाध्याये प्रथममान्हिकम् ॥ १ ॥

साधन और निषेध से विचार करके अर्थ के निश्चय को निर्णय कहते हैं ॥ साधन और निषेध के कथन पक्ष प्रतिपक्ष कहते हैं । उन में से एक की निवृत्ति होने से दूसरे की स्थिति अवश्य हो जायगी, जिस का स्थिति होगी उस का निश्चय होगा, इसी को "निर्णय" कहते हैं ॥

वाद, जल्प और वितण्डा ये तीन प्रकार की कथा होती हैं उन में से वाद का लक्षण यह है कि:—

प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः X

पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः (४२) ॥ १ ॥

(एक में परस्पर विरोधी दो धर्म पक्ष प्रतिपक्ष कहते हैं । जैसे एक कहेता है कि भात्मा है, दूसरा कहना है कि नहीं) । पक्ष और प्रतिपक्ष के अङ्गीकार को वाद कहते हैं । उस के प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भ, सिद्धान्ताविरुद्ध और पञ्चावयवोपपन्न; ये तीन विशेषण हैं । जिस में अपने पक्ष का प्रमाण से स्थापन और प्रतिपक्ष का तर्क से निषेध हो, सिद्धान्त का विरोधात्मक हो, और पाच अवयवों से युक्त हो, उसे वाद कहते हैं (प्रतिज्ञा हेतु इत्यादि ५ अवयव लक्षणसहित पूर्व ही लिखे गये हैं) ॥

यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थान-
साधनोपालम्भो जल्पः (४३) ॥ २ ॥

उक्त लक्षण युक्त, छल जाति और निग्रहस्थान से साधन और निषेध जिस में किये जाय, उस को "जल्प" कहते हैं । अर्थात् वाद और जल्प में इतना ही भेद है कि वाद में छल आदि में साधन वा निषेध नहीं किये जाते पर जल्प में ये काम आते हैं ॥ छल जाति और निग्रहस्थान के लक्षण क्रम से आगे लिखे जायगे ॥

स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा (४४) ॥ ३ ॥

जिस में प्रतिपक्ष का स्थापन न हो ऐसे जल्प को वितण्डा कहते हैं ॥

सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमा-
तीतकाला हेत्वाभासाः (४५) ॥ ४ ॥

हेतु से दीख पड़े परन्तु यस्तु हेतु के लक्षणों से रहित हों उन को हेत्वाभास कहते हैं। सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम, और अतीत-काल; ये पाच हेत्वाभास हैं। भागे इन पाचों के लक्षण क्रम से लिखते हैं कि:-

/ अनैकान्तिक सव्यभिचार (१६) ॥ ५ ॥

अव्यवस्था को व्यभिचार कहते हैं अनैकान्तिक व्यभिचारसहित को सव्यभिचार हेतु कहते हैं। जैसे-किसी ने कहा कि शब्द नित्य है, स्वर्गवान् न होमे से, स्वर्गवाला घट अनित्य देखा जाता है वैसे शब्द स्वर्गवाला नहीं, इस लिये शब्द नित्य है। यहा दृष्टान्त में स्वर्गवत्त्व और अनित्यत्व रूप धर्म साध्यसाधनसूत नहीं हैं। क्योंकि परमाणु स्वर्गवान् हैं पर अनित्य नहीं प्रत्युत नित्य हैं, ऐसे ही यदि कहें कि जो स्वर्गवान् नहीं, वह नित्य है। जैसे आत्मा, तो यह भी नहीं कह सकते क्योंकि बुद्धि स्वर्ग वाली नहीं पर नित्य नहीं है किन्तु अनित्य है। इस प्रकार हीनों दृष्टान्तों में व्यभिचार आने से स्वर्गवत्त्व न होना हेतु सव्यभिचार हुआ। एक अन्त में रहने वाले को ऐकान्तिक कहते हैं इस से विपरीत को अनैकान्तिक जानना चाहिये।

२ सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्ध (१७) ॥ ६ ॥

त्रिम सिद्धान्त को मान कर प्रवृत्त हो उनी सिद्धान्त के विरोधी हेतु को "विरुद्ध" कहते हैं।

३ यस्मात्प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थ-

मपटिष्ठ'प्रकरणसम (१८) ॥ ७ ॥

विचार के भाग्य अनियत धर्म और प्रतिपत्त को प्रकरण कहते हैं, उन की चिन्ता संदेह से लेकर निणय तक त्रिम कारण की गई वह निश्चय के लिये काम में लाया जावे तो दोनों पक्षों की समता से प्रकरण से भागे नहीं बढ़ता इस लिये "प्रकरणसम" हुआ। जैसे किसी ने कहा कि शब्द अनित्य है नित्य धर्म के ज्ञान न होमे से, यह हेतु प्रकरणसम है। इस से दो पक्षों में से किसी एकपक्ष का निणय नहीं हो सकता। क्योंकि जो शब्द में नित्यत्व धर्म का ग्रहण होता तो प्रकरण ही नहीं बनता अथवा अनित्यत्व धर्म का ज्ञान शब्द में होता तो भी प्रकरण सिद्ध न होता अपात् जो दो धर्मों में से एक का भी ज्ञान होता तो शब्द अनित्य है कि नित्य? यह विचार ही क्या प्रवृत्त होता।

साध्याविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः (४९) ॥ ८ ॥

हेतु भी स्वयं साध्य होने से, साध्य के अविशेष (समान) होने के कारण साध्यसम हेत्वाभास कहाता है। जैसे छाया द्रव्य है, यह साध्य है, गति वाली होने से, यह हेतु है, साधने के योग्य होने से यह हेतु साध्य से विशेष नहीं। इस लिये साध्य के सम हुआ क्योंकि छाया में जैसे द्रव्यत्व साध्य है, वैसे ही गति भी साध्य है ॥

कालात्ययापदिष्टः कालातीतः (५०) ॥ ९ ॥

जिस अर्थ का वर्णन समय भ्रूक कर किया गया हो उसे कालातीत कहते हैं ॥

वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् (५१) ॥१०॥

अर्थ बदलने से वचन का विघात करना छल कहाता है ॥

तत्त्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलञ्चेति (५२) ॥११॥

वह (छल) तीन प्रकार का है—वाक्छल, सामान्यच्छल और उपचारच्छल ॥

वाक्छल का लक्षण—

अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तर-

कल्पना वाक्छलम् (५३) ॥ १३ ॥

साधारण रूप से कहे अर्थ में वक्ता के अभिप्राय से विरुद्ध अन्य अर्थकी कल्पना को वाक्छल कहते हैं। जैसे किसी ने कहा कि "यह बालक नव कम्बलवान् है" यहां कहने वाले का आशय यह है कि "इस बालक का कम्बल नया है"। छलवादी वक्ता के अभिप्राय के विरुद्ध कहता है कि "इस लड़के के पास तो केवल एक कम्बल है, ए कहा से आये" यहां "नवकम्बल" ममस्त पद है। इम के विग्रह दो प्रकार से होते हैं। एक तो "नवीन है कम्बल जिस का" और दूसरा "नव ए है कम्बल जिस के" नव शब्द के नवीन और नव ए संख्या ये दो अर्थ है। इस लिये नवकम्बल शब्द के ममास में दोनो ही अर्थ हो सकते हैं। तब जैसा अर्थ चाहो वैसे ही निकल सकता है। विशेष अर्थ का ज्ञान ममस्त में नहीं। अनेकार्थ शब्द का साधारण से प्रयोग किया जाता है फिर जिस अर्थ का संभव हो उसी को लेना चाहिये, न कि असंभव अर्थ को लेकर दोष देना। यह वाणी का छल होने से वाक्छल है ॥

१ सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसंभूतार्थ

कल्पना सामान्यच्छूलम् (५४) ॥ १३ ॥

संभव अर्थ के अतिनामान्य के योग से असंभव अर्थ की कल्पना को सामान्यच्छूल कहते हैं जैसे किसी ने कहा कि "यह ब्रह्मचारी विद्याविनयसंपन्न है। इस वचन का अर्थ विवरण के अर्थ लया असंभव अर्थ की कल्पना से करना कि जैसे ब्रह्मचारी में विद्याविनयसंपत्ति संभव है ऐसे प्रात्य में भी हो ती प्रात्य भी ब्रह्मचारी है वह भी विद्याविनयसंपन्न है। जो वक्ता को यह अर्थ प्राप्त हो उन का उल्लङ्घन करे, उन को अतिनामान्य कहते हैं। जैसे ब्रह्मचारित्व कहीं विद्याविनयसंपत्ति का प्राप्त होता है और नहीं नहीं पांहीता

इस का अर्थ यह है कि यह वाक्य प्रशस्तार्थक है। इन लिये उन में असंभव अर्थ की कल्पना नहीं हो सकती। ब्रह्मचारी संपत्ति का विषय है, उस का हेतु नहीं क्योंकि यहां हेतु की विवक्षा नहीं अर्थात् ब्रह्मचारी होने से विद्याविनयसंपन्न है। यह वक्ता का इष्ट नहीं।

धर्मविकल्पनिर्द्वेषोऽर्थसत्त्वावप्रतिषेध उपचारच्छूलम् (५५) ॥ १४ ॥

यथार्थ प्रयोग करना अतिघान का धर्म है। अन्वय यह का प्रयोग अन्वयान्य में करना धर्म का विकल्प कहाता है। उस के उदाहरण से अर्थ के नष्ट का निषेध उपचारच्छूल कहाता है। जैसे किसी ने कहा-नवान् विद्या रथि है। उन का दूसरा अर्थ करता है कि नवानों पर बैठे हुए पुरुष विद्या रथि है, नवान नहीं चिन्ताते। उदाहरण आदि कारणों से जो उदाहरण नहीं उसमें उदाहरण के कथन का नाम उपचार है। तद्विषयक उल को उपचारच्छूल कहते हैं। इन का नानाधान यह है। एक प्रतिद्वेष और अप्रतिद्वेष प्रयोग में वक्ता का अर्थ आशय हो वैसी ही अनुवृत्ति का निषेध होगा। अपनी इच्छा के अनुचार नहीं क्योंकि प्रधान और अप्रधान अर्थ के अतिघान से दोनों ही प्रकार के शब्दों का प्रयोग लोक में प्रतिद्वेष है। इन लिये जब वक्ता प्रधान के अतिघान से प्रयोग करे तब उनी के अर्थकार और निषेध होने चाहिये। जहां वक्ता अप्रधान के आशय से प्रयोग करता है और दूसरा प्रधान के अतिघान से अपनी इच्छा के अनुचार उदाहरण करता है, यह उचित नहीं। जैसे उदाहरण में नवान् ब्रह्म के दो अर्थ हैं एक तो विद्याविनय संपत्ति की उदाहारी के लिये उदाहरणों के अर्थ बैठक बना लेते हैं उन को नवान्

कहते हैं। यही अर्थ प्रधान वा मुख्य कहा जा और रूपाओं पर बैठे हुए मनुष्य भी उक्त शब्द के अर्थ हैं पर यह अर्थ अप्रधान वा गौण कहा जाता है। अब विचारना चाहिये कि जिन ने मन्त्र न विद्वान् हैं' यह प्रयोग किया तो उसका आशय अप्रधानविषयक है तब प्रधान अर्थ भी लेकर उक्त खण्डन करना ठल ही कहावेगा ॥

वाक्छलमेवोपचारच्छलं तद्विशेषात् (५६) ॥ १५ ॥

वाक्छल ने उपचारच्छल पृथक् नहीं क्यों क दूसरे अर्थ की कल्पना उपचारच्छल में भी समान है अर्थात् जैसे वाक्छल में अर्थान्त' क कल्पना करके खण्डन किया था वैसे ही उपचारच्छल में भी किया। फिर भेद क्या हुआ?

न तदर्थान्तरभावात् (५७) ॥ १६ ॥

वाक्छल ही उपचारच्छल नहीं हो सकता क्योंकि अर्थान्तर की कल्पना से दूसरे अर्थ के सद्भाष की कल्पना अन्य अर्थ की सत्ता का निषेध होता है। उपचार छल में और वाक्छल में ऐसा नहीं होता अर्थात् उपचार छल में अर्थ बदलकर एक अर्थ का सर्वथा खण्डन कर देते हैं जैसे उक्त उदाहरण में रुद्रान् शब्द का अर्थ बदल कर पहिले अर्थ का खण्डन कर दिया। वाक्छल में नव शब्द के किसी अर्थ का खण्डन नहीं किया, यही इन में परस्पर भेद है ॥

अविशेषे वा किञ्चित्साधर्म्यादेकच्छलप्रसंगः (५८) ॥ १७ ॥

विशेषना न नानोने ती कुछ तुल्यता मान कर एक ही प्रकार का छल रह जायगा, यदि यह हेतु किञ्चित् समानता से छल के त्रिविध होने का खण्डन करेगा तो द्विविध होने का खण्डन भी अशक्य ही करेगा क्योंकि कुछ तुल्यता दो को भी विद्यमान ही है और जो कहा कि कि ज्ञान समानता में द्विविधपन की निवृत्ति नहीं होती ती त्रिविधत्व की भी निवृत्त क्योंकर होवेगी ॥

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातः (५९) ॥ १८ ॥

साधर्म्य और वैधर्म्य से प्रत्यवस्थान (खण्डन) का जात कहते हैं ॥

विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् ॥ (६०) ॥ १९ ॥

विपरीत अथवा निन्दित प्रतिपत्ति को विप्रतिपत्ति कहते हैं और दूसरे से सिद्ध किये पक्ष का खण्डन न करना अथवा अपने पक्ष पर दिये दोष का समाधान न करना अप्रतिपत्ति है। प्रतिपत्ति शब्द का अर्थ प्रवृत्ति है। यह दोनों निग्रहस्थान अर्थात् पराजय के स्थान हैं। विप्रतिपत्ति वा अप्रतिपत्ति करने से पराजय होता है ॥

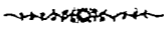
तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् ॥ (६१) ॥२०॥

साधर्म्य वैधर्म्य से प्रत्यक्षस्थान के विकल्प से जाति का बहुत्व और विप्रतिपत्ति तथा अप्रतिपत्ति के विकल्प से निग्रहस्थान का बहुत्व होता है। अनेक प्रकार की रूपना को विकल्प कहते हैं। जैसे अननुसाधन अर्थात् नील होनासा, अज्ञान=अ समझना, अप्रतिभा=छतर का न करना, मता मुद्रा=दूधरे के मत का झुकीकार कर अपने ऊपर दिये शेषकी उबेला करनी यह सब अप्रतिपत्ति है और शेष को विप्रतिपत्ति जानना चाहिये ॥

यह प्रमाणादि सोलह १६ पदार्थों का लक्षण सहित विभाग पूरा हुआ। आगे दूधरे अध्याय में इनकी परीक्षा की जायगी ॥

इति प्रथमाध्याये द्वितीयमाह्निकम् ॥२१॥

इति न्यायदर्शनभाषानुवादे प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥



सन्देह उठा कर चल और प्रतिपत्त से अथ के निश्चय करने की परीक्षा कहते हैं। इस लिये सब का उपयोगी होने से पहिले सन्देह की परीक्षा की जाती है।

समानानेकधर्माध्यवसायादभ्यन्तरधर्माध्यवसायाद्वा न संशयः ॥ १ ॥ (६२)

समान और अनेक धर्मों के अर्थों को न से एकधर्मि के ज्ञान से सन्देह नहीं हो सकता। इन सूत्र का आशय भाष्यकार में दो तीन प्रकार से समया है। एक तो यह कि धर्म के ज्ञान से धर्मों में सन्देह नहीं बनता क्योंकि धर्म और धर्मों सिद्ध पदार्थ हैं। रूप के ज्ञान से रूप में कसो सन्देह नहीं हो सकता। दूसरे अर्थ कि अवधारण से अनवधारण रूप सन्देह कैसे उत्पन्न हो संवेगिकारण कारण और कार्य ज्ञान रूप होते हैं इस लिये निश्चय रूप कारण से अनिश्चयसंदेह नहीं हो सकता। ऐसे ही दो में से एक धर्म के निश्चय से भी सन्देह नहीं बनता। उस से तो एक का निश्चय ही होजायगा ॥

विप्रतिपत्त्यैवैवयवस्योऽध्यवसायाच्च ॥२१॥ (६३)

केवल विप्रतिपत्ति और केवल संवेगवस्था से भी सन्देह नहीं हो सकता किन्तु विप्रतिपत्ति का अर्थ को ज्ञान हुआ उस को सन्देह होगा। ऐसे ही अवयवस्था में भी ज्ञान लेना चाहिये ॥

विप्रतिपत्तौ च संप्रतिपत्तेः ॥ ३ ॥ (६४)

जिस विप्रतिपत्ति को आप संदेह का हेतु मानते हैं वह संप्रतिपत्ति है क्योंकि वह दो के विरुद्ध धर्म विषयक है। वहाँ जो विप्रतिपत्ति से संदेह कहोगे तो संप्रतिपत्ति से भी सन्देह होना चाहिये अर्थात् केवल विप्रतिपत्ति सन्देह का कारण नहीं हो सकती ॥

अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्वाच्चाव्यवस्थायाः ॥४॥(६५)

अव्यवस्था सन्देह नहीं हो सकती क्योंकि अव्यवस्था आत्मा में व्यवस्थित है। व्यवस्थित होने से सन्देह हो नहीं सकता। किसी विशेष विषय में स्थिति की व्यवस्था और उस से विपरीत की अव्यवस्था कहते हैं ॥

तथात्यन्तसंशयस्तदुर्मसातत्योपपत्तेः ॥ ५ ॥ (६६)

ऐसा होने से अत्यन्त सन्देह हो जायगा क्योंकि उन्ध धर्मों की उपपत्ति निरन्तर विद्यमान है। जिस प्रकार समान धर्मों की उपपत्ति से आप सन्देह मानते हैं उसी से अत्यन्त संशय की आपत्ति आजाती है। समान धर्मों की उपपत्ति का अभाव न होने से सन्देह की निवृत्ति कभी न होगी ॥

अब इन सब पूर्वपक्षों का समाधान लिखते हैं:-

यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात्संशये

नासंशयो नात्यन्तसंशयो वा ॥ ६ ॥ (६७)

विशेषधर्माकाङ्क्षायुक्त उक्त अध्यवसाय से ही सन्देह के स्वीकार से सन्देह का अभाव वा अत्यन्त सन्देह नहीं होसकता। जैसे दो पदार्थों में पहिले देखे थे उन के समान धर्म देखता हूँ विशेष धर्म ज्ञात नहीं होता किस प्रकार विशेष धर्म को जानू जिस से दो में से एक का निश्चय करूँ और यह सन्देह समान धर्मों के ज्ञान रहते केवल धर्म और धर्मों के ज्ञान से निवृत्त नहीं होसकता। इस से अनेक धर्मों के अध्यवसाय से सन्देह नहीं होता इस का समाधान किया और जो कहा था कि दूसरे अर्थ के निश्चय से अन्य अर्थ में सन्देह नहीं हो सकता। यह उस से कहना चाहिये कि जोकेवल अर्थान्तर के अध्यवसाय को सन्देह का कारण मानता हो। जो यह कहा था कि कार्य कारण की समानरूपता नहीं। यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि कार्य और कारण की समानरूपता यही है कि कारण के होने से कार्य का होना तथा कारण के

अभाव से कार्य का न होना । यह संशय के कारण और उन के कार्य संशय में विद्यमान ही हैं और जो कहा था कि विप्रतिपत्ति की अव्यवस्था के अन्वय में मद्देह नहीं हो सकता यह भी ठीक नहीं । जैसे एक कहा है कि आत्मा ही मीर दूमरा कहता है कि नहीं इन दो बातों से मध्यस्थ को मद्देह होता है कि दो भिन्न भिन्न बातों से परस्पर विरोधी कर्षणान्तरकाल परते हैं और विशेष धर्म आमत नहीं कि निरन के द्वारा दो में से एक का निवृत्त करके । एक वस्तु में परस्पर विरोधी दो बातों का नाम विप्रतिपत्ति है इसी प्रकार उपलब्धि आदि संदेह में जो समाधान समझ लेना चाहिये और जो यह दोष विद्या था कि उन धर्म की निवृत्त उपपत्ति होने से अत्यन्त मद्देह हो सादगा अर्थात् संदेह की निवृत्ति कभी न होगी यह कहना तब ठीक होता जो समाधान धर्म के प्रेम्भ । भाष्य को मद्देह का कारण कहते । इन तीनों विशेष धर्म की स्वतन्त्र नित्त समाधान धर्म के अन्वयभाष्य का मद्देह का कारण कहते हैं, जब विशेष धर्म का न हो जायगा तब मद्देह ही । निवृत्ति मद्देह होगी ।

यत्र सशयस्तत्रैव मुक्तोत्तरप्रसंग ॥ ७ ॥ (६८)

जहाँ जहाँ शक्य शक्य भाव में मद्देह काके परीक्षा की जाय, वहाँ वही कोई मद्देह का निवृत्त करे तो इसी रीति से समाधान करना चाहिये । इसी विषय मद्देह की परंता प हले कं गड़े कि सब पराक्षाओं में यह उपर्यं भी है । प्रथम प्रमाणों की परीक्षा क से हैं-

प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्य त्रैकाल्यामिदु ॥ ८ ॥ (६९)

प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं हो सकते तीन काल में अमिदु हान से अर्थात् पहिले प छे और साथ में इन का होना अमिदु है । यह साधारण अर्थ है इन के अर्थ का विवेचना अगले सूत्रों में की है ।

पृथग्विधमाणा द्वी तन्निग्रयार्थसन्निकषाप्रत्यक्षोरपत्ति ६१(७०)
 मध्य भाष्य । अथवा यत्र प्रत्यक्ष है, यदि वह पहिले ही से है, मध्य भाष्य विषयों की निवृत्ति पाछे से होती है तो इन्द्रिय अंतर कर्षण के काल से प्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं हुए ।

पश्चान्निवृत्तौ त इम एभ्य इमेदमिदु ॥ ९ ॥ (७१)

जो छे कि निवृत्ति नाम से ही प्रमाणों से प्रमेय की निवृत्ति नहीं हुई क्योंकि प्रमाण से निवृत्ति के अर्थ कहा जाता है ।

युगपत्सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रमवृत्तित्वाभावो बुद्धीनाम् ॥

॥ ११ ॥ (७२)

यदि प्रमाण और प्रमेय की सिद्धि एक साथ होती है तो ज्ञान के प्रत्यर्थ नियत होने से बुद्धियों के क्रमवृत्तित्व का अभाव होगा ॥ और यह ठीक नहीं क्योंकि एक साथ ज्ञान का न होना मन का लिङ्ग है । एक काल में अनेक ज्ञान नहीं हो सकते । इस लिये प्रत्यक्षादि प्रमाणों का प्रमाणपन सिद्ध नहीं होता । इन शङ्काओं का समाधान सूत्रकार ने ही आगे किया है कि —

त्रैकाल्यासिद्धे प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १२ ॥ (७३)

तीन काल में असिद्ध होने से प्रतिषेध की उपपत्ति नहीं हो सकती ॥

सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १३ ॥ (७४)

और सब प्रमाणों के प्रतिषेध करने से भी प्रतिषेध सिद्ध नहीं हो सकता ॥ सब प्रमाणों का निषेध कर चुके तो प्रतिषेध करने में प्रमाण कहा से लाओगे और बिना प्रमाण कोई बात सिद्ध नहीं हो सकती, इस लिये सब प्रमाणों का निषेध नहीं हो सकता ॥

तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ॥ १४ ॥ (७५)

यदि प्रतिषेध प्रमाण को प्रमाण माने तो सब प्रमाणों का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

त्रैकाल्याऽप्रतिषेधश्च शब्दादातोदासिद्धिवत्तत्सिद्धेः ॥ १५ ॥ (७६)

तीनों काल का निषेध नहीं हो सकता, जैसे शब्द के सुनने से बाजे की सिद्धि होती है ॥ छिपे हुये बोन, वांसुरी, तुरी आदि बाजों का शब्द से अनुमान होता है कि बोन आदि बजाये जाते हैं । प्रमाण और प्रमेय का समकाल होने का नियम नहीं है, कहीं प्रमाण पहिले, कहीं पीछे और कहीं साथ ही रहता है ॥

प्रमेयता च तुलाप्रामाण्यवत् ॥ १६ ॥ (७७)

तुला (तराजू) जैसे प्रमाण और प्रमेय उभयधर्मयुक्त होने से प्रमाण और प्रमेय भी कही जाती है ॥ सुवर्णादि द्रव्यों का भार काटे से जाना जाता है, इस लिये प्रमाण और काटे का बोझा जब दूसरी वस्तु से ज्ञात हो तब

यही प्रमेय ही संकटा है। जैसे आत्मा ज्ञान के विषय होने से प्रमेयों में पड़ा गया और जानने में स्वतन्त्र होने से प्रमाता भी कहाता है ॥

प्रमाणत सिद्धे प्रमाणाना प्रमाणान्तरसिद्धिप्रसंगः ॥१७॥ (७८)

यदि प्रमाण से (प्रत्यक्षादि) प्रमाणों की सिद्धि माने तो दूसरे प्रमाणों की सिद्धि माननी पड़ेगी ॥ अनवस्था दीप आयेगा। जैसे लोहे पूंछे कि प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि अन्य प्रमाणों से हुई तो उन प्रमाणों की सिद्धि किस से हुई? यदि उस की सिद्धि दूसरों से हुई तो उस की सिद्धि किस से? इसी प्रकार कहते १ प्रलय तक अस्त न होगा ॥

तद्विनिवृत्तेश्चा प्रमाणान्तरसिद्धिवत् प्रमेयसिद्धि ॥ १८ ॥ (७९)

यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों के ज्ञान के लिये प्रमाणांतर न मानने तो (आत्मा के ज्ञान के लिये भी प्रमाण मानने की आवश्यकता न रहेगी) दूसरे प्रमाण की सिद्धि की भांति प्रमेय की सिद्धि भी स्वयं ही आवेगी ॥

न प्रदीपप्रकाशवत् तत्सिद्धे ॥ १९ ॥ (८०)

ऐसा मत कही दीपप्रकाश के समान उस की सिद्धि ही सामनी ॥ जैसे दीप का प्रकाश स्वयं दशनयोग्य होकर आप दृश्य पदार्थों के दर्शन का कारण होने से दृश्य और दर्शन का कारण भी कहा जाता है। जैसे ही प्रमेय होकर भी किसी वस्तु के दर्शन का हेतु होने से वही प्रमाण भी हो सकता है अर्थात् एक ही वस्तु प्रमाण और प्रमेय के नाम से अवस्थाभेद के कारण व्यभिचन हो सकता है। इस से सिद्ध हुआ कि प्रत्यक्षादिकों की सिद्धि प्रत्यक्षादि प्रमाणों ही से होती है, न कि दूसरे प्रमाणों से। इस प्रकार मापारब्धता से प्रमाणों की परीक्षा करके, अथ विशेषरूप से एक एक की परीक्षा की जाती है कि:-

प्रत्यक्षालक्षणानुपपत्तिरसमग्रवचनात् ॥ २० ॥ (८१)

पूयपक्ष-प्रत्यक्ष का उत्पत्ति सिद्ध नहीं होता क्योंकि पूर्णरूप से नहीं कहा गया। क्योंकि:-

नात्ममनसो मन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्ति ॥ २१ ॥ (८२)

आत्मा और मन के संयोग न होने पर प्रत्यक्ष की उत्पत्ति नहीं होती

दिग्देशकालाकाशेष्वेवंप्रसंगः ॥ २२ ॥ (८३)

इसी प्रकार दिशा देश काल और आकाश में भी प्रसङ्ग हुआ ॥ (क्योंकि दिशा आदि में ही तौ ज्ञान होता है, इस लिये ये भी प्रत्यक्ष के कारण कहाने चाहियें क्योंकि देशादि को बचा नहीं सकते । जहां ज्ञान होता है, वहा ये अवश्य रहते ही हैं । फिर इन को कारण क्यों नहीं माना ?)

ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नानवरोधः ॥ २३ ॥

उत्तरपक्ष-ज्ञान आत्मा का लिङ्ग होने से (इस का) त्याग मत समझो ॥

तदयौगपद्यलिङ्गत्वाच्च न मनसः ॥ २४ ॥ (८५)

एक काल में अनेक ज्ञानों का न होना मन का लिङ्ग है । इस से मन का भी त्याग मत समझो ॥ और एक बात यह भी है कि शयन अथवा दुःखित्तेपन की अवस्था में इन्द्रिय और अर्थ का संयोग रहता है, आत्मा और मन का संयोग नहीं अर्थात् जब प्राणी समय नियत करके सोता है, तब चिन्ता के कारण नियत समय पर जागता है और जब प्रबल शब्द और स्पर्श जगाने के कारण होंगे तब भी सोते पुरुष को इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से जागना होगा, वहा आत्मा और मन के संयोग की मुख्यता नहीं, किन्तु इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही मुख्य कारण है । क्योंकि उस समय आत्मा ज्ञान की इच्छा से मन को प्रेरणा नहीं करता । ऐसे ही जब इस का मन किसी दूसरे पदार्थ में लगा रहता है और सङ्कल्प होने से अन्य विषयों के जानने की इच्छा करता है, तब प्रयत्न से प्रेरणा करके मन को इन्द्रिय के साथ मिलाता है और उस विषय को जानता है, जब इस की इच्छा अन्य विषय के जानने की नहीं होती और एक ही विषय में मन लगा रहता है, तब भी बाह्य विषयों के प्रबल संयोग से ज्ञान उत्पन्न होजाता है । उस समय इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की प्रधानता है । क्योंकि तब आत्मा ज्ञान की इच्छा न होने से मन को प्रेरणा नहीं करता । प्रधान होने के कारण इन्द्रिय और अर्थ के संयोग का ग्रहण करना चाहिये । गौण होने से आत्मा और मन के संयोग का ग्रहण करना उचित नहीं है ॥ इसी भाशय को लेकर किन्हीं पुस्तकों में (तदयौ०) इस २४ वे सूत्र से आगे दो सूत्र अन्य भी पाये जाते हैं कि—

प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयो सनिकर्षस्य
 पृथग्ग्रसनम् ॥ (२५) सुप्तव्यासक्तमनसा
 चेन्द्रियार्थयो सनिकर्षनिमित्तत्वात् ॥ (२६)

अर्थ इन्द्रियों और अर्थों (विषयों) के संयोग को पृथक् इस लिये कहा गया है कि वह प्रत्यक्ष का निमित्त है (२५) तथा सोते और अभ्यन्त बुद्धि पृथकों को भी प्रत्यक्ष का निमित्त इन्द्रियों और अर्थों का संयोग ही है (२६) पण्डित हम ने इन को सूत्रों में इस कारण नहीं गिना कि व्याख्यायन भाष्यकार ने ये सूत्र नहीं माने प्रत्युत अपने व्याख्यान में वह बात कहती है जो कि इन सूत्रों में है।

इन्द्रियां और अर्थों का संयोग ही प्रत्यक्ष का मुख्य कारण है। इस में अभ्यन्त ही हेतु है कि —

तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् ॥२५॥ (२६)

इन्द्रियां और अर्थों से ही विशिष्ट ज्ञानों का व्यवहार किया जाता है। जैसे नाक से सुंघना, आंख से देखना और जीभ से स्वाद लेना, गन्धज्ञान, रसज्ञान और रसज्ञान इत्यादि। इन लिये इन्द्रियों और अर्थों के संयोग ही प्रत्यक्ष में मुख्यता है।

उपाहतत्वाद्हेतु ॥२६॥ (२७)

पुनः यह जो कहा कि ' इन्द्रिय और अर्थ का संयोग मुख्य है और आत्मा तथा मन का संयोग प्रधान नहीं क्योंकि शयन कथन में या किसी विषय में जब मन अत्यन्त आत्मक ही जाता है ऐसी अवस्था में प्रथम इन्द्रिय अर्थों के संयोग से एकाएक ज्ञान हो जाता है। वहां आत्मा जानने की दृष्टि से मन का प्रेरणा नहीं करता, तो भी ज्ञान होही जाता है। याचित होने में हेतु नहीं हो सकता। यदि किसी स्थान में आत्मा और मन के संयोग को ज्ञान का कारण न मानें तो एक भाष्य कई ज्ञानों के ग होने में जो मन को निहित कही थी वह याचित हो जायगी। इस लिये आत्मा और मन का संयोग सब ज्ञानों का कारण है। यह अवश्य मानना ही चाहिये तो फिर भी आत्मा और मन के संयोग का प्रधान प्रत्यक्ष से उद्बोध में करना चाहिये या।

नार्थविशेषप्राचल्ल्यात् ॥ २७ ॥ (८८)

उत्तर०—नहीं, क्योंकि (आत्मा और मन के संयोग की कारणता का व्यवहार नहीं है, केवल इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की) प्रधानता ली गई है ॥ किन्ती विशेष अर्थ की प्रबलता से सोते और मन का विषयान्तर में अति आसक्ति के समय में एक दस ज्ञान की उत्पत्ति हो जाती है ॥

प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धे ॥ २८ ॥ (८९)

पूर्व०—इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से वृक्षादि के आकार का जो प्रत्यक्ष-ज्ञान होता है यह 'अनुमान' में क्यों न गिना जावे क्योंकि एक अवयव के प्रत्यक्ष ज्ञान से वृक्ष का बोध होता है ॥ जैसे धूम के देखने से अग्नि का अनुमान होता है वैसे ही वृक्ष के आगे के भाग का देखकर दूसरे भाग का अनुमान होता है । क्योंकि अवयवसमुदायरूप वृक्ष है । इस लिये सामने के भाग देखने से शेष भागों का जो ज्ञान होता है, वह अनुमान ही हुआ ?

न प्रत्यक्षेण यावत्तावदप्युपलम्भात् ॥ २९ ॥ (९०)

उत्तर०—नहीं, क्योंकि जितने देश का ज्ञान होता है वह प्रत्यक्ष ही से हुआ है ॥ ज्ञान—निर्दिष्य नहीं होता, जितना अर्थ ज्ञान का विषय है, वह सब प्रत्यक्ष का विषय है । अन्य प्रकार से भी प्रत्यक्ष का अनुमान नहीं कह सकते क्योंकि अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है । परस्परसंबन्धयुक्त अग्नि और धूम के देखने वाले का धूम के प्रत्यक्ष से अग्नि का अनुमान होता है । यह जो वृक्ष का ज्ञान हुआ सो इन्द्रिय और अर्थ के संयोग से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष ही है, अनुमान नहीं ॥

न चैकदेशोपलब्धिरवयविसद्भावात् ॥ ३० ॥ (९१)

केवल एक देश ही का ज्ञान नहीं किन्तु (उस के सहचारी) अवयवी का भी ज्ञान होता है क्योंकि अवयवी भी विद्यमान है ॥

साध्यत्वादवयवनि सन्देहः ॥ ३१ ॥ (९२)

पूर्व०—जो कहा कि अवयवी भी विद्यमान है, उस का प्रत्यक्ष होता है, यह ठीक नहीं, क्योंकि साध्य होने से अवयवी में सन्देह है ॥ अर्थात् जब तक अवयवी से भिन्न अवयवी सिद्ध नहीं जाय तब तक यह कहना कि अवयवी का प्रत्यक्ष होता है, असंगत है ॥

सर्वाऽग्रहणमवयवसिद्धे ॥ ३२ ॥ (६३)

उ०-जो अवयवी को सिद्ध न मानने में तो (द्रव्यतुल्य क्रिया जाति आदि) सब (किसी) पदार्थों का ज्ञान नहीं होगा ॥

धारणाकर्षणोपपत्तेश्च ॥ ३३ ॥ (६४)

तथा धारण और आकर्षण की उपपत्ति से भी अवयवी सिद्ध है ॥ अर्थात् एक अवयव के धारण करने से सब का धारण और एक देश के सीपने से सब का खिंचना । जो अवयवी सिद्ध नहीं मानता उस से पूछना चाहिये कि " यह वस्तु एक है " । यह ज्ञान अस्मिन् १ अर्थ को ग्रहण करता है अथवा अनेक को ? यदि कहो कि अस्मिन् १ अर्थ को तो अर्थात्तर के मानने से अवयवी सिद्ध हुआ । यदि कहो कि अनेक अर्थों का ग्रहण करता है तो यह मापित है । क्योंकि अनेक में एक बुद्धि कैसे हो सकती है । इस लिये अवयवी अवश्य मानना चाहिये ॥

सेनावेन बहुग्रहणमिति चेन्नातीन्द्रियत्वाद्गूणाम् ॥ ३४ ॥ (६५)

जैसे सेना के अवयव और वन के अवयवों में दूर से भेद के ज्ञान न होने से एक है, ऐसा ज्ञान होता है, ऐसे ही परमाणु भी जब इकट्ठे हुए और भेद का ज्ञान न रहा, तब एक हैं ऐसी बुद्धि होने में क्या रोक होगी ० यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि सेना और वन के अङ्ग समुच्चयों और वृत्तों का प्रत्यक्ष होता है । इस लिये वन के समूह का भी प्रत्यक्ष होता है । परन्तु परमाणु अतीन्द्रिय पदार्थ हैं उन के समुच्चय का प्रत्यक्ष क्योंकर हो सकता है जब कि वन में से सब को ही अतीन्द्रिय है । इस लिये सेना वा वन का ज्ञान ही नहीं, सिद्ध अवयवी अवश्य मानना पड़ेगा और वही का प्रत्यक्ष होता है ॥ प्रत्यक्ष की परीक्षा पूरी हुई । अथ अनुमान प्रमाण की परीक्षा की जाती है कि-
रोधोपघातसादृश्येभ्योऽप्यभिचारादनुमानसप्रमाणम् ॥ ३५ ॥ (६६)

पू०-रोक, उपघात और सादृश्य से व्यभिचार जाता है इन लिये अनुमान प्रमाण नहीं ॥ जैसे नदी के बढाव से ऊपर बसा होने का भी अनुमान किया जाय, वह ठीक नहीं क्योंकि नदी का बढाव रोकने में भी हो सकता है । आगे किसी भी बाध माप दिया तो नदी संबंध्य कैसे ही गी । इस से ऊपर बसा का अनुमान किया जा गया । अतः के अर्थ से ही चीटियां जस्ता

लेकर चलती हैं, तब इस से होने वाली वर्षा का अनुमान यथार्थ न हुआ । ऐसे ही मनुष्य भी मोर के सा शब्द कर सकता है तो शब्द के सादृश्य से अनुमान मिथ्या हुआ । जैसे किसी ने मोर के शब्द को सुन कर मोर का अनुमान किया, पर शब्द तो मनुष्य ने किया था, इस लिये यह अनुमान ठीक न हुआ । उक्त कारणों से अनुमान का प्रमाणत्व नहीं हो सकता ॥

नैकदेशत्राससादृश्येभ्योऽर्थान्तरभावात् ॥ ३६ ॥ (६७)

उ०-नहीं, क्योंकि एक देश, त्रास और सादृश्य से अर्थान्तर होता है ॥ क्योंकि विशेषणयुक्त हेतु होता है, विना विशेषण हेतु नहीं हो सकता । पूर्व जलसहित वर्षा का जल, सोते का बड़े वेग से बहना, बहुत से फेन कल पत्ते काठ आदि के देखने से ऊपर हुई वर्षा का अनुमान होता है । बहुधा चींटियों के अण्डा लेकर चलने से होने वाली वर्षा का अनुमान किया जाता है, न कि एक आध चींटियों के ढुंड के देखने से । ऐसे ही जब मोर के शब्द का निश्चय होता है और यह पक्का ज्ञान होता है कि यह शब्द मनुष्य ने नहीं किया, तभी यथार्थ अनुमान होता है और जो भलीभाँति विचार किये बिना ऋट पट साधारण हेतु से ही अनुमान कर बैठता है, प्रायः उसी का अनुमान मिथ्या होता है । तो क्या यह अनुमान प्रमाण का दोष गिना जायगा ? कदापि नहीं, किन्तु यह दोष अनुमान करने वाले ही का माना जायगा ॥ अनुमान भूत, भविष्यत् और वर्तमान (तीन) कालविषयक होता है । यह कहा था, इस पर शङ्का करते हैं कि—

वर्त्तमानाभावः पततः पतितपतितव्यकालोपपत्तेः ॥३७॥ (६८)

पूर्व०-वृक्षशाखा से गिरते हुये फल का जो ऊपर का मार्ग है उस से युक्तकाल पतित (भूत) काल कहा जायगा और जो नीचे का मार्ग है वह पतितव्य (भविष्यत्) मार्ग हुआ, तद्युक्त पतितव्यकाल कहावेगा । अब तीसरा मार्ग कोई नहीं रहा, जिस को वर्त्तमान कहें, इस लिये वर्त्तमान काल कोई है ही नहीं । यह सिद्ध हो गया, तब अनुमान त्रिकालविषयक कैसे हो सकता है ? तथा—

तयोरप्यभावो वर्त्तमानाभावे तदपेक्षत्वात् ॥३८॥ (६९)

वर्त्तमान के अभाव में उन (भूत भविष्यत्) का भी अभाव है क्योंकि वर्त्तमान की अपेक्षा (निसवत्) से भूत भविष्यत् बनते हैं ॥

नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षासिद्धिः ॥ ३६ ॥ (१००)

वर्तमान काल का अभाव माने तो परस्पर सापेक्ष होती (भूत) अनागत (भविष्यत्) की सिद्धि भी नहीं हो सकती । जैसे कीड़ पड़े कि मृतक को जिसे कहते हैं तो यही कहना पड़ेगा कि जो भविष्यत् से है, है । ऐसे ही जब भविष्यत् का लक्षण कोई पूछेगा तब यही कहना पड़ेगा जो भूत में अन्य है वह भविष्यत् है । इसी को अम्योव्याख्य शेष है । अर्थात् एक की सिद्धि में दूसरे की अपेक्षा और दूसरे की सिद्धि में पहले की । ऐसे स्थान में दो में से एक की भी सिद्धि नहीं हो सकती ।

वर्तमानाभाये सर्वाऽग्रहण प्रत्यक्षानुपपत्ते ॥ ४० ॥ (१०१)

उ० वर्तमान के अभाव में प्रत्यक्ष की अनुपपत्ति से सब का (कभी की सी) पक्ष नहीं होगा । इन्द्रिय और पदार्थ के मेल से का ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । भविष्यमान वस्तु प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता । प्रत्यक्ष की भविसिद्धि माने से अनुमान की शब्द प्रमाण भी सिद्ध नहीं हो सकती । क्योंकि इन दोनों का प्रत्यक्ष सहायक है । जब जब प्रमाणों का ताप हुआ तब किसी वस्तु का ज्ञान न होगा । दो प्रकार से वर्तमान काल का पक्ष होता है कहीं तो वस्तु की सत्ता से । जैसे—द्रव्य है और कहीं क्रिया की परम्परा से—जैसे पहाता है, काटता है । एक अर्थ में अनेक प्रकार की क्रिया को क्रियापरम्परा कहते हैं । जैसे बटली के बूँदों पर धरना तब में पानी डालना, लकड़ियों को सुपारना अग्नि का जलाना करछी का चलाना, नाँव का पनाना और नीचे धरना आदि वाक्यक्रिया कहाती है । ऐसे ही बूँदवाही को उठा कर फिर फिर कंठ पर माने को उद्यन क्रिया कहते हैं । यही क्रियापरम्परा आरम्भ से लेकर जब तक पूरी न होगी तब तक ' पकाता है काटता है ' यह व्यवहार होता है । इस के आधार काल को वर्तमान कहते हैं ॥

कृतताकसंठयसोपपत्तेस्तुभयथा ग्रहणम् ॥ ४१ ॥ (१०२)

कृतता और कृतव्यता की उपपत्ति से ही उभयथा ग्रहण होता है । जब क्रियापरम्परा का आरम्भ नहीं हुआ पर माने करने की इच्छा है यही भविष्यत् काल हुआ " जाने " पकावेगा " । क्रियापरम्परा के पूरे होने का ज्ञान

अतीतकाल है)। जैसे 'पकाया'। और क्रियापरम्परा का आरम्भ तो हुवा पर पूरी नहीं हुई, इसी को वर्तमान कहते हैं। इस प्रकार क्रिया में तीन काल का व्यवहार होता है। क्रिया की पूर्णता=कृतता, करने की इच्छा=कर्तव्यता और विद्यमान=क्रियमाण कही जाती है। इस लिये वर्तमानकाल अवश्य मानना चाहिये ॥ अनुमान की परीक्षा पूरी हुई, आगे उपमान की परीक्षा की जाती है कि:—

अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानाऽसिद्धिः ॥ ४२ ॥ (१०३)

अत्यन्त सादृश्य से उपमान प्रमाण की सिद्धि नहीं होसکتी (क्योंकि "जैसी गाय वैसी गाय" ऐसा व्यवहार नहीं) बहुत सादृश्य से भी उपमान की सिद्धि नहीं होती (जैसा बैल वैसा भैंसा होता है, यह व्यवहार नहीं) कुछेक तुल्यता होने से भी उपमान सिद्ध नहीं हो सकता (क्योंकि सभी की सब से उपमा नहीं दीजाती। कुछ तुल्यता तो सभी की सब के साथ हो सकती है) इस लिये उपमान प्रमाण सिद्ध नहीं होता ॥ इस का उत्तर:—

प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानसिद्धेर्यथोक्तदोषानुपपत्तिः ॥ ४३ ॥ (१०४)

प्रसिद्ध समानधर्मता द्वारा उपमान की सिद्धि होने से उक्त दोष की उपपत्ति नहीं होसकती ॥ अर्थात् साध्य के संपूर्णत्व, प्रायिकत्व वा थोड़े पन का आश्रय लेकर उपमान प्रमाण प्रवृत्त होता हो, सो बात नहीं है, किन्तु प्रसिद्ध तुल्यता के आश्रय से अनुमान की प्रवृत्ति होती है। जहां यह समान धर्म मिलता है वहा उपमान का निषेध नहीं हो सकता। इस लिये उक्त दोष नहीं आता ॥

प्रत्यक्षेणाप्रत्यक्षसिद्धेः ॥ ४४ ॥ (१०५)

पूर्व०—(अच्छा तो) प्रत्यक्ष से अप्रत्यक्ष की सिद्धि होने से (उपमान अनुमान ही के अन्तर्गत होजायगा। जैसे प्रत्यक्ष धुएं के देखने से अप्रत्यक्ष अग्नि का अनुमान होता है, वैसे ही गौ के प्रत्यक्ष देखने से अप्रत्यक्ष गवय का अनुमान हो जायगा। इस लिये यह अनुमान प्रमाण से पृथक् उपमान उपमान नहीं होसकता) ॥

नाप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्याम इति ॥ ४५ ॥ (१०६)

उ०—नहीं, क्योंकि अप्रत्यक्ष गवय में उपमान प्रमाण का अर्थ हम नहीं देखते हैं ॥ (अर्थात् जब गाय के देखने वाले को उपमान का उपदेश किया जाता है और वह गाय के समान पशु को देखता है तब उस को यह ज्ञान होता है कि इस प्राणी का नाम गवय है। ऐसा अनुमान में नहीं होता। अनुमान बिना

देखे वस्तु का होता है । यही अनुमान और उपमान में विशेष है) ॥

तथेत्युपसहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेष ॥४६॥ (१००)

“ ऐसा ही तथ्य होता है ” ऐसे समान धर्म के उपसहार से उपमान सिद्ध होता है । (ऐसा अनुमान में नहीं होता । अनुमान और उपमान में यह भी विशेष समझना चाहिये ॥ उपमान परीक्षा पूरा हुई । अब शब्द परीक्षा करते हैं कि)-

शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ॥ ४७ ॥ (१०८)

पूरा-शब्द प्रमाण भी अनुमान ही है, (जिन प्रमाण नहीं) क्योंकि शब्द का अर्थ उपलब्ध न होने से अनुमान के योग्य है । जैसे प्रत्यक्ष में अज्ञात साध्य का ज्ञान हेतु से पीछे अनुमान होता है ऐसे ही ज्ञात शब्द में पीछे अज्ञात अर्थ का ज्ञान होता है । इस लिये शब्द प्रमाण भी अनुमान ही है ॥ तथा-

उपलब्धेरद्विप्रवृत्तित्वात् ॥ ४८ ॥ (१०९)

ज्ञान की प्रवृत्ति दो प्रकार से नहीं होती, (इस से भी शब्द प्रमाण अनुमान ही है । प्रमाणांतर में उपलब्धि दो प्रकार से होती है । अनुमान में प्रवृत्ति विश्व प्रकार से होती है उस से निष्क प्रमाण से उपमान में होती है अर्थात् अनुमान का फल और शब्द प्रमाण का फल एकही प्रकार का है निष्क नहीं) ॥

सम्बन्धाच्च ॥ ४९ ॥ (११०)

परस्परसम्बन्धयुक्त शब्द और अर्थ के सम्बन्ध की प्रसिद्धि होने से शब्द के ज्ञान से अर्थ का ज्ञान होता है (इस लिये भी शब्द प्रमाण निष्क नहीं, किन्तु अनुमान में गिन लिया जावे । क्योंकि सम्बन्ध वाले साध्यभाषनसम्बन्ध के ज्ञान से साधन के ज्ञान होने पर साध्य का ज्ञान होता है) ॥

आप्तोपदेशसामर्थ्याच्छब्दाद्यसम्प्रत्यय ॥ ५० ॥ (१११)

४०-प्राभाविक लोगों के उपदेशसामर्थ्य से शब्द से अर्थ का बोध होता है (बुद्धि आदि अप्रत्यक्ष पदार्थों का ज्ञान केवल शब्द से नहीं होता किन्तु सत्यवस्तुओं का यह शब्द है, इस लिये अर्थ का बोध होता है । ऐसा अनुमान में नहीं ॥ (यही शब्द और अनुमान में भेद है । और यह भी कहा कि सम्बन्धयुक्त शब्द और अर्थ के ज्ञान से बोध जाता है, यह भी ठीक नहीं क्योंकि

प्रमाणतोऽनुपलब्धे ॥ ५१ ॥ (११२)

प्रमाण से प्रतीति नहीं होती (जिम इन्द्रिय से शब्द का ग्रहण होता है, उस इन्द्रिय से अर्थ का ग्रहण नहीं हो सकता । जैसे कान से आप्तोपदिष्ट शब्द द्वारा जाना कि भूमण्डल पर कुरुक्षेत्र लड्डा लण्डन आदि नगर वा देश हैं, सो यह ज्ञान कान का विषय नहीं हो सकता) ॥

पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेश्च सम्बन्धाऽभावः ॥५२॥ (११३)

क्योकि पूरण, प्रदाह और पाटन की उपलब्धि नहीं होती इस से भी सम्बन्ध का अभाव है । (अर्थात् जो शब्द का अर्थ के साथ व्याप्ति रूप सम्बन्ध होता तो अन्न शब्द के उच्चारण से (पूरण) मुख भर जाता । अग्नि शब्द के बोलने से (प्रदाह) जलन होती । खड्ग शब्द के कहने ही से मुख के खण्ड २ (पाटन) हो जाते। इस से सिद्ध हुआ कि शब्द अर्थ का व्याप्ति रूप सम्बन्ध नहीं है) ॥

शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेधः ॥५३॥ (११४)

पूर्व०-शब्द से अर्थ के ग्रहण की व्यवस्था के देखने से व्यवस्था के कारण शब्द और अर्थ के सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है । (जो सम्बन्ध न होता तो सब शब्दों से सब अर्थों का बोध हो जाता,) इस लिये सम्बन्ध का खण्डन नहीं हो सकता ॥ इस का समाधान:-

न सामधिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य ॥ ५४ ॥ (११५)

उ०-शब्द और अर्थ की व्यवस्था सङ्केत से है अतः शब्द अर्थ का स्वाभाविक सम्बन्ध नहीं ॥ (इस शब्द का यह अर्थ है। यह जो वाच्य और वाचक के नियम का निश्चय है, इसी को समय वा सङ्केत कहते हैं । इस के ज्ञान से शब्द के सुनने से अर्थ का बोध होता है और जो यह सङ्केत ज्ञात न हो तो शब्द के सुनने से भी अर्थ का बोध कभी नहीं होता । जैसे किसी ने सङ्केत किया कि " पङ्कज " शब्द से "कमल" समझना । अब जिस मनुष्य को यह सङ्केत ज्ञात होगा, उसी को पङ्कज शब्द के सुनने से कमल अर्थ का ज्ञान होगा और जिस को इस सङ्केत का ज्ञान नहीं, उस को पङ्कज शब्द के सुनने से कमल अर्थ का ज्ञान नहीं होता) । तथा—

जातिविशेषे चानियमात् ॥ ५५ ॥ (११६)

किसी विशेष जाति में नियम न होने से भी (शब्द से अर्थ का ज्ञान वाक्ये
 तिक है। स्वाभाविक नहीं) ॥ क्योंकि भाषा और श्लेषक अपनी इच्छा से
 अनुसार रूप से ज्ञान के लिये शब्द का प्रयोग करते जाते हैं। जो शब्द
 और अर्थ का सम्बन्ध स्वाभाविक होता तो इच्छा से अनुसार शब्द का प्रयोग
 कभी नहीं हो सकता। जैसे प्रकाश से रूप का ज्ञान हीना स्वाभाविक है,
 अर्थात् सब के लिये एकसा प्रकाश से सब किसी को रूप का ज्ञान होता ही
 ऐसा शब्द और अर्थ का सम्बन्ध स्वाभाविक नहीं। अर्थभाषा (उच्यते वा
 वा सूत्रे) में राम शब्द का जो अर्थ है वह श्लेषक भाषा में नहीं। तथा
 एक भाषा में भी सब प्रकारों में किसी शब्द का एक ही अर्थ मानने का
 नियम नहीं ॥

तदप्रामाण्यमनृतव्याधात्पुनरुक्तदोषेभ्यः ॥ ५६ ॥ (११७)

पूव०—निश्चयात्क, व्याधात् और पुनरुक्त दोष से शब्द की प्रमाणात्ता
 नहीं हो सकती ॥ (जैसे लिका है कि जिस को पुत्र की इच्छा हो वह पुत्रेति
 नाम पत्र करे परन्तु कहीं २ उक्त पत्र करने से भी पुत्र की उत्पत्ति नहीं हो
 सके। इस से अनुमान होता है कि जिस वाक्य का वृत्तफल है, उस में निश्चयात्क
 देखा गया तो जिस वाक्य का फल अदृष्ट है, जैसे "स्वर्ग की इच्छा वाला
 अग्निहोत्र करे, " यह बात भी निश्चया ही होगी। व्याधात् दोष से
 भी शब्द प्रमाय नहीं हो सकता। जैसे एक स्थान में कहा कि भूयं के उदय
 होने पर होम करना चाहिये फिर अन्यत्र कहा कि भूर्पोदय से पहिले होम
 करना चाहिये, ऐसे ही उदय काल में होम करने से दोष और बिना उदय
 काल में होम करने में भी दोष कहा। यह दोनों बात परस्परविरुद्ध होने
 से बाधित हैं। इस को व्याधात् दोष (अपनी बात का भाष ही कबडन
 करना) कहते हैं। उक्त दोष से दो में से एक अवश्य निश्चया होना। धृष्टि
 ही अम्यास में तीनवार पहिली चत्वा बीसला और पिछली भी तीन बार।
 यह पुनरुक्ति दोष आता है और जिस में पुनरुक्तिहो, वह मतवाले का वाक्य
 कहाता है। इन लिये शब्द अप्रमाय हुआ ॥

न कर्मकर्तृसाधनवैगुण्यात् ॥ ५७ ॥ (११८)

उ०—नहीं कर्म कर्ता और साधन के वैगुण्य से ॥ (जब ये तीनों पदार्थ
 होंगे तो निश्चय फल की सिद्धि होगी। इस में कुछ संदेह नहीं। जैसे कर्ता

सूत्र अथवा दुष्ट आचरण वाला हुआ तो यह कर्ता का वैगुण्य (दोष) हुआ, मिथ्या प्रयोग किया तो यह कर्म का वैगुण्य कहावेगा, ऐसे ही जो होमादि का द्रव्य अच्छा न हुआ तो यह साधन वैगुण्य हुआ। इन तीनों में से एक भी दुष्ट होगा तो फल की सिद्धि न होगी। क्योंकि लोक में भी गुण के योग से ही कार्य की सिद्धि देखने में आती है। यह लौकिक से पृथक् नहीं। इस लिये "अनृत=मिथ्यात्व" दोष देना उचित नहीं ॥

अभ्युपेत्य कालभेदे दोषवचनात् ॥ ५८ ॥ (११९)

(होम करने में जो व्याघात दोष दिया था उस का उत्तर इस सूत्र से देते हैं) अङ्गीकार करके काल का भेद करने पर दोष कहा है। इस लिये विधि के भ्रष्ट होने में यह निन्दा का कथन है, किन्तु व्याघातरूप दोष नहीं (अर्थात् शास्त्र में जहाँ अनेक पक्ष हैं, उन में से किसी एक पक्ष को स्वीकार करले, फिर उस का त्याग करना अनुचित है। यह तात्पर्य है) ॥

अनुवादोपपत्तेश्च ॥ ५९ ॥ (१२०)

(अभ्यास में जो पुनरुक्त दोष दिया था वह भी यथार्थ नहीं) क्योंकि अनुवाद की उपपत्ति होने से (व्यर्थ अभ्यास पुनरुक्त कहाता है और सार्थक अभ्यास को अनुवाद कहते हैं। तीन बार पहिली ऋषा पढ़नी और तीन बार पिछली बोलनी। यह अभ्यास सार्थक होने से अनुवाद है क्योंकि प्रथम और अन्त्य के तीन बार पढ़ने से सामिधेनियों की संख्या पूरी होती है। सामिधेनी पन्द्रह होनी चाहिये तीनर बार न पढ़े तो संख्या न्यून होजाय। इस लिये सार्थक होने से यह अभ्यास अनुवाद कहा जायगा, पुनरुक्त नहीं) ॥

वाक्यविभागस्य चार्थग्रहणात् ॥ ६० ॥ (१२१)

वाक्य विभाग के अर्थग्रहण से भी (शब्द प्रमाण है क्योंकि लोक में शिष्ट लोग विधि अनुवाद आदि वाक्यों का विभाग करते हैं और अनुवाद वाक्य को सार्थक मानते हैं, वैसे ही शास्त्र में भी अनुवाद वाक्य सार्थक माने जाते हैं) ॥

विध्यप्रवादानुवादवचनविनियोगात् ॥ ६१ ॥ (१२२)

क्योंकि शास्त्रीय वाक्य तीन प्रकार से काम में लाये गये हैं—विधि वाक्य, अर्थ-वादवाक्य और अनुवादवाक्य ॥ इन के लक्षण क्रम से आगे लिखते हैं कि:-

विधिर्विधायकः ॥ ६२ ॥ (१२३)

जो वाक्य विधायक (आज्ञा करने वाला) होता है उसे विधिवाक्य कहते हैं । जैसे—स्वर्ग की इच्छा वाला अग्निहोत्र करे ॥

स्तुतिर्निन्दा परकृति पुराकल्प इत्यर्थवाद ॥ ६३ ॥ (१२३)

स्तुति, निन्दा, परकृति और पुराकल्प, यह (चार प्रकार का) अर्थवाद है ॥ (विधि वाक्य के कल कहने से प्रथमा की स्तुति कहते हैं । क्योंकि कल की प्रथमा सुनने से प्रवृत्ति होती है । जैसे देवों ने इन यज्ञ की कलके सव को जीता । इन यज्ञ के करने से सब कुछ प्राप्त होता है । इत्यादि ॥ अनिष्ट कल के कथन का निन्दा कहते हैं । यह निन्दित कर्मों के छोड़ने से लिये की जाती है । जैसे यज्ञों के बीच में ज्योतिष्टोम पहिला है इस को न कलके जो और यज्ञ करता है वह गढ़ में पड़ता है ॥ और जो वाक्य मनुष्यों के कर्मों में परस्परविरोध दिखावे उसे परकृति कहते हैं । इतिहासयुक्त विधि को पुराकल्प कहते हैं । जैसे ब्राह्मणों ने सामस्ताम की स्तुति की इस लिये इन ती यज्ञ का बिलार करें । पहिले शिष्ट लोग ऐसा करते भाये वा कहते भाये हैं इस को ऐतिहास्य कहते हैं । अर्थ का कहना अर्थवाद है ॥

विधिविहितस्यानुवचनमनुवाद ॥ ६४ ॥ (१२४)

१ विधि और २ विधि से जो विधान किया गया उन का अनुवचन = अनुवाद कहाता है ॥ १ पहिला शब्दानुवाद और २ दूसरा अर्थानुवाद कहाता है । विहित का अनुवाद करने का प्रयोजन यह है कि स्तुति निन्दा अपवा विधि का शेष ये सब जो विहित हैं उन के विषय में किये जायें । लोक में भी तीन ही प्रकार के वाक्य देखने में आते हैं । जैसे भक्त पकाओ, यह विधिवाक्य कहाता है । भायु तेज बल उल और पुरती यह सब भक्त में विद्यमान है । यह अर्थवाद वाक्य हुआ क्योंकि विधिवाक्य में भक्त पकाने की आज्ञा थी और इन से भक्त की स्तुति बोधित हुई । आप पकाइये, पकाइये, शीघ्र पकाइये । हे प्यारे । पकाओ । यह अनुवाद वाक्य कहाते हैं क्योंकि विधिवाक्य से जो विधान किया गया, प्रथी का अनुवचन इस में है । जैसे लोक में जाकों का अर्थ ज्ञान विभाग से होता है और वह प्रमाण भगवत् आते हैं ऐसे ही विभाग से अथ ज्ञान होने के कारण शास्त्रीय (शब्द प्रम प य) वाक्यों का भी प्रमायत्व समझो ॥

नानुवादपुनरुक्तयोर्विशेषः शब्दाभ्यासोपपत्तेः ॥६५॥ (१२६)

शब्दा-पुनरुक्त (अशुद्ध) और अनुवाद (शुद्ध) में विशेष नहीं क्योंकि दोनों ही में (चरितार्थ) शब्द के अभ्यास की उपपत्ति है। (बार २ पढ़ने से दोनों ही दुष्ट हैं) ॥

शीघ्रतरगमनोपदेशवदभ्यासान्नाविशेषः ॥ ६६ ॥ (१२७)

उक्त पूर्वपक्ष का खण्डन-पुनरुक्त और अनुवाद में विशेष नहीं, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि अर्थवान् अभ्यास को अनुवाद और अर्थरहित (व्यर्थ) अभ्यास को पुनरुक्त कहते हैं। यही भेद है। जैसे किसी ने कहा "जाओ" फिर कहा "जाओ-जाओ" अर्थात् शीघ्र जाओ। देर मत करो। यह अभ्यास सार्थक है, व्यर्थ नहीं ॥

तो क्या शब्द के प्रमाणत्व दूर करने वाले हेतुओं के खण्डन करने ही से शब्द का प्रमाणत्व सिद्ध होजायगा? नहीं, और भी कारण है कि-

मन्त्रायुर्वेदप्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् ॥६७॥ (१२८)

उत्तर—मन्त्र और आयुर्वेद के प्रामाण्य के समान शब्द का प्रामाण्य है, आप्त के प्रमाणत्व से ॥ जैसे मन्त्रों के जप से उन का फल जैसा का तैसा देखने में आता है ऐसे ही आयुर्वेद में जिस रोग की निवृत्ति के लिये जो उपाय लिखे हैं उन का फल भी, वैसा ही देख में आता है जैसा कि शास्त्र में खिला है। आप्त उन्हें कहते हैं जो यथार्थवक्ता, दूसरे के हित की इच्छा करने वाले, प्राणिमात्र पर दयावान्, धर्म के तत्व जानने वाले हों। ऐसे लोग प्राणियों के सुख के लिये त्यागने योग्य वा ग्रहण करने योग्य पदार्थों का उपदेश करते हैं। जैसे आप्तों के उपदेश से दृष्ट फल वाले वैद्यक शास्त्र का प्रमाणत्व सिद्ध होता है ऐसे ही आप्तलोगों के उपदेश होने से सत्यशास्त्रों का भी प्रामाण्य मानना चाहिये और जो दृष्ट फल वाले वैद्यक आदि के कर्त्ता ऋषि मुनि प्रामाणिक लोग हैं वही वेदादि शब्द के जानने वाले और व्याख्यान करने वाले हैं। इस से भी वेदादि शब्द का प्रमाणत्व सिद्ध होता है। जैसे बटलीई में एक चावल के टटोलने से सब पक गये वा अभी कच्चे हैं, इस का ज्ञान ही जाता है, वैसे ही दृष्ट फल वाले वाक्य के प्रमाणत्व से अदृष्टार्थक वाक्य का भी प्रमाणत्व अनुमान से सिद्ध है ॥

न चतुष्ट्वमैतिह्यार्थापत्तिसम्भवाभावप्रामा-
ण्यात् ॥ ६८ ॥ (१२९)

चार ही प्रमाण नहीं क्योंकि ऐतिह्य, अर्थापत्ति, संभव और अभाव से भी प्रमाण हैं। ऐतिह्य=इतिहासप्रसिद्ध को कहते हैं जैसे श्री रामचन्द्र की मुचिहिरादि बुद्धे। इसमें ऐतिह्य प्रमाण है प्रत्यक्ष अर्थ के कहने से दूसरे अर्थ की प्राप्ति हो जाय इसे अर्थापत्ति कहते हैं। जैसे किसी ने कहा कि वह देव देव नोटा है और दिन को नहीं खाता। जब इतने कहने मात्र से रात्रि का भोजन अर्थसे सिद्ध हो जायगा क्योंकि बिना भोजन के नोटा नहीं हो सकता। संभव जैसे मन में पंसेरी और पंसेरी में से अर्थात् मन पंसेरी के बिना नहीं बन सकता तो मन के होने से पंसेरी का होता संभव प्रमाण से ज्ञान जायगा ॥ कारण के अभाव से कार्य के अभाव का ज्ञान अभाव प्रमाण से होता है ॥

शब्द ऐतिह्यानर्थान्तरभावादानुमानेऽर्थापत्तिसम्भवाभावा-
नर्थान्तरभावाश्चाप्रतिषेध ॥ ६९ ॥ (१३०)

ऐतिह्य का शब्द प्रमाण में अर्थापत्ति, संभव और अभाव का अनुमान में अन्तर्भाव होने से (प्रमाण चार ही हैं)। अनुमान का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥ (क्योंकि ऐतिह्य=इतिहास भी आलोच्य होने से प्रमाण है। तथा प्रत्यक्ष से संबद्ध अप्रत्यक्ष का ज्ञान अनुमान कहाता है। देवदत्त का नोटापन जो प्रत्यक्ष दीर्घ पड़ता है उस से अप्रत्यक्ष रात्रि के भोजन का ज्ञान अनुमान से हो जायगा। सब कहा कि देवदत्त नोटा है और दिन में नहीं खाता तब निःसन्देह रात्रि में खाता होगा, इन बात का अनुमान हो जायगा क्योंकि बिना भोजन नोटापन नहीं होता ॥ संभव प्रमाण से मन में पंसेरी का ज्ञान होता है, यह भी अनुमान ही है क्योंकि पंसेरियों के समुदाय की मन कहते हैं और बिना अक्षयवती से अवयवी नहीं रह सकता तो जब अक्षयवी विद्यमान है, तब उस के अवयवों का ज्ञान अनुमान से हो, इस में क्या प्रतिबन्ध है ? ऐसे ही कारण के अभाव से कार्य का अभाव अनुमान ही से ज्ञान हो जायगा, प्रत्यक्ष प्रमाण ज्ञानता आवश्यक नहीं। इतने से यह सिद्ध होगया कि ऐतिह्य आदि प्रमाण तो हैं पर प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं, पश्चिमी जो प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाण कहे हैं उन्हीं में इन का अन्तर्भाव है ॥ अथ अगले सूत्र से अर्थापत्ति का प्रमाणत्व सिद्धते हैं कि) :—

अर्थापत्तिरप्रमाणमनैकान्तिकत्वात् ॥ ७० ॥ (१३१)

पू०-अनैकान्तिक (व्यभिचार) होने से अर्थापत्ति प्रमाण नहीं ॥ जैसे किसी ने कहा कि मेघों के न रहते वर्षा नहीं होती तब अर्थ से सिद्ध हुआ कि मेघों के रहने से वर्षा होती है। यह अर्थापत्ति प्रमाण का फल है। पर कभी २ मेघों के रहते भी वृष्टि नहीं होती, इस लिये अर्थापत्ति की व्यभिचार से प्रमाणत्व नहीं हो सक्ता ॥

अनर्थापत्तावर्थापत्त्यभिमानात् ॥ ७१ ॥ (१३२)

उ०-अर्थापत्ति में व्यभिचार नहीं आता, अनर्थापत्ति में अर्थापत्ति के अभिमान से। अर्थात् कारण के अभाव में कार्य की उत्पत्ति नहीं होती। इस वाक्य से विरोधी अर्थ कारण के विद्यमान रहते ही कार्य उत्पन्न होता है। यह सिद्ध हो जाता है क्योंकि अभाव का विरोधी भाव है। इस लिये कारण की विद्यमानता में कार्य का होना—कारण को विद्यमानता का व्यभिचार नहीं है। क्योंकि यह निश्चित है कि कारण के न रहते कार्य की उत्पत्ति कभी नहीं होती। इस लिये व्यभिचार नहीं है और जो कारण के विद्यमान रहते किसी निमित्त के प्रतिबन्ध से कार्य न हो तो यह कारण का धर्म है, अर्थापत्ति का प्रमेय नहीं। अर्थापत्ति का प्रमेय तो इतना ही है कि कारण के विद्यमान रहते ही कार्य होता है। इस से यह बात सिद्ध होगई कि अनर्थापत्ति में अर्थापत्ति का अभिमान कर पूर्वपक्षकार ने निषेध किया है ॥ तथा—

प्रतिषेधाऽप्रामाण्यं चानैकान्तिकत्वात् ॥ ७२ ॥ (१३३)

“अर्थापत्ति प्रमाण नहीं व्यभिचार होने से” यह निषेध वाक्य है। इस से अर्थापत्ति के प्रमाणत्व का खण्डन होता है न कि अर्थापत्ति की सत्ता का। अतः यह निषेध भी अनैकान्तिक (व्यभिचारी) हुआ तो अप्रामाणिक से किसी वस्तु का खण्डन नहीं होसकता क्योंकि जो स्वयं अप्रमाण है, वह दूसरे का निषेध क्योंकर कर सकेगा। अथवा—

तत्प्रामाण्ये वा नार्थापत्त्यऽप्रामाण्यम् ॥ ७३ ॥ (१३४)

प्रतिषेध का प्रामाण्य ही तो अर्थापत्ति का भी अप्रमाणत्व सिद्ध नहीं होसक्ता, क्योंकि कारण की विद्यमानता में कार्य के होने से अर्थापत्ति का भी अव्यभिचार विषय है ॥ इस का सारांश यह है कि जो कहीं व्यभिचार आने पर भी निषेध को प्रमाण मानो तो अर्थापत्ति प्रमाण क्यों नहीं। इतने

से अर्थापत्ति का प्रमाणत्व सिद्ध किया। अब अभाव के प्रमाणत्व में शङ्का समाधान है कि—

नाभावप्रामाण्य प्रमेयासिद्धे ॥७४॥ (१२५)

पू०—अभाव का प्रमाणत्व नहीं प्रमेय के असिद्ध होने से ॥ क्योंकि जिन का प्रमेय सिद्ध नहीं यह प्रमाण किसकाग का। इस लिये उस का नामना व्यर्थ है।

लक्षितेष्वलक्षणलक्षितत्वाद्दलक्षिताना तत्प्र
मेयसिद्धे ॥ ७५ ॥ (१३६)

उ०—“प्रमेय के असिद्ध होने से अभाव का प्रमाणत्व नहीं” इस क सुबोधन करते हैं कि—प्रमेय सिद्ध होने से अभाव प्रमाण है। जैसे कह वह चिन्ह वाले भीरु कई एक दिन। चिन्ह के हैं और एक ही स्थान में बरे हैं अब किसी समुद्र से कहा कि उन वहाँ में से बिना चिन्ह के वख ले आ, तो वह जिन वहाँ में चिन्ह का अभाव देखेगा, उन्हें को ले आवेगा, तो लक्षणों के अभाव से ज्ञान हुआ और जो ज्ञान का हेतु है वह प्रमाण कहाता है। इस लिये अभाव प्रमाण है ॥

असत्यर्थे नाभाव इति चेन्नान्यलक्षणोपपत्ते ॥ ७६ ॥ (१३७)

(जहाँ पहिले होकर फिर कुछ न रहे वहा उस का अभाव कहा जाता है, जैसे किसी स्थान में पहिले घट था और फिर वहा से हटा लिया तो वहाँ घट का अभाव होगया। बिना लक्षणवाले वहाँ में पहिले ही लक्षण न थे इस लिये उन में लक्षण-अभाव सिद्ध नहीं) यह बहो ती ठीक नहीं क्योंकि जैसे लक्षणयुक्त वहाँ में लक्षणों की उपपत्ति देखते हैं वैसे ही लक्षण रहितों में लक्षणों के अभाव को देख कर वस्तु को जान लेते हैं ॥

तस्मिन्नेरलक्षितेष्वहेतु ॥ ७७ ॥ (१२८)

पू० लक्षण वाले वहाँ में जो लक्षण विद्यमान हैं उन लक्षणों का अलक्षितों में अभाव कहना हेतुशून्य है क्योंकि जो विद्यमान है उन का अभाव कैसा ? क्योंकि लक्षितों के लक्षण अलक्षितों में लठकर चोड़ा ही चले जाते। इन लक्षितों में लक्षणों का अभाव ही है, और अलक्षितों में पहिले ही से लक्षण नहीं, अतः अभाव कहना नहीं बनना ॥

न लक्षणावस्थितापेक्षसिद्धे ॥ ७८ ॥ (१३९)

२०—हम यह नहीं कहते कि जो लक्षण विद्यमान हैं उन का अभाव किन्तु कितने ही में लक्षण हैं और कइयों में नहीं हैं, अब जिन में लक्षणों को नहीं देखते उन से लक्षणाऽभाव से अपेक्षामिदु वस्तु को जान लेते हैं ॥

प्रागुत्पत्तेरभावोपपत्तेश्च ॥ ७९ ॥ (१४०)

अभाव दो प्रकार का होता है एक तो उत्पत्ति होने के पहिले, जैसे जब तक घट उत्पन्न नहीं हुआ तब तक उस का अभाव है और दूसरा जब कोई वस्तु नष्ट हो जाता है तब उस का अभाव होता है । लक्षणरहित वस्तु में पहिले प्रकार का अभाव सिद्ध है ॥

शब्द के प्रमाणत्व में " आप्तोपदेश " विशेषण है इन से शब्द का अनाप्तोपदिष्ट और आप्तोपदिष्ट होना । इन दो भेदों से ज्ञात होता है कि शब्द अनेक प्रकार के होते हैं , उन में सामान्य रूप से विचार किया जाता है कि शब्द नित्य है वा अनित्य—

त्रिमर्शहेत्वनुयोगे च विप्रतिपत्तेः संशयः ॥८०॥ (१४१)

शब्द-आकाश का गुण, व्यापक नित्य और अभिव्यक्ति धर्मवाला अर्थात् क्रिया से शब्द का केवल आविर्भाव होता है, शब्द उत्पन्न नहीं होता । ऐसा कोई कहते हैं । कोई गन्ध आदि गुणों का सहवारी, द्रव्य में प्रविष्ट, अभिव्यक्तिधर्मवान् मानते हैं । शब्द आकाश का गुण, उत्पत्ति विनाश वाला है, कइयों का यह मत है और कोई जाचार्य ऐसा कहते हैं कि शब्द महाभूतो के स्रोत से उत्पन्न होता है, किसी के आश्रित नहीं, उत्पत्तिविनाशवान् है । इस लिये सन्देह होता है कि तो फिर सिद्धान्त क्या है ? यही सिद्धान्त है कि " शब्द अनित्य है " इस के हेतु अगले सूत्र में कहते हैं कि—

आदिमत्त्वाद्द्विन्द्रियकत्वात्कृतकवदुपचाराच्च ॥ ८१ ॥ (१४२)

शब्द—आदिमान् होने, इन्द्रियों का विषय होने और बनाई हुई वस्तुओं के समान शब्द में व्यग्रहार होने से अनित्य है ॥ जो आदि वाले पदार्थ हैं, अनादि नहीं हैं, वे नित्य नहीं हैं, शब्द भी सादि होने से अनित्य है । दूसरे सयोगजनित कार्य पदार्थ इन्द्रियों का विषय होते हैं, नित्य कारण पदार्थ अतीन्द्रिय होते हैं । बस शब्द इन्द्रियविषय होने से अनित्य हुआ । तीसरे जैसे घड़ा कपड़ा आदि बनाये जाते हैं वैसे शब्द भी बोल कर बनाया हुआ कहा जाता है इस लिये भी शब्द अनित्य हुआ ॥

न घटाभाषसामान्यनित्यत्वात् नित्येष्व- नित्यवदुपचाराच्च ॥ ८२ ॥ (१४३)

पुनर्वक्ष—नहीं, क्योंकि घटाभाष के नित्यत्व से और नित्यों में भी अनित्य के लक्षण उपचार होने से (व्यभिचार जाता है इस लिये उक्त हेतुओं से शब्द का अनित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता। जैसे कहा या कि आदिमानु होने से शब्द अनित्य है यह ठीक नहीं, क्योंकि घटाभाष भी आदिमानु है। जब तक घट विद्यमान है तब तक उस का अभाव नहीं और जब घट फूट गया तब उस का अभाव होगया वह घटाभाष सिद्धी के रूप में ही रहने से उत्पन्न होता है और आगे मरदा अभाव रहेगा इस लिये नित्य है, पर आदिमानु है। जो कहा या कि इन्द्रियविषय होने से शब्द अनित्य है इस में भी व्यभिचार है क्योंकि घटत्व पटत्व और ब्राह्मणत्व आदि जातियों का भी घटत्व इन्द्रियों से ही होता है पर जाति नित्य है, यह सिद्धांत है, तो इन्द्रियविषयत्व में भी व्यभिचार आगया। और जो कतकत्व उपचार कि उपाया या उस में भी व्यभिचार है क्योंकि नित्यों में भी अनित्यत्व के मा उपचार किया जाता है। जैसे वृक्ष का प्रदेश कम्बल का स्थान, यह व्यवहार होता है, जैसे ही-आकाश का प्रदेश आत्मा का स्थान यह व्यवहार भी होता है। ब्राह्मण में आकाश का प्रदेश (सोर) वा आत्मा का स्थान विशेष नहीं है पर कहने में आता है, इस लिये उक्त हेतु भी ठीक नहीं ॥

सत्त्वभाक्तयोर्नानात्स्वविभागादव्यभिचार ॥ ८३ ॥ (१४४)

उ०—तत्त्व (पारमाथिक) और साक्त (गौण) के भेद (द्विवेक) से व्यभिचार नहीं आता (नित्य वही है जिस की कभी उत्पत्ति और विनाश न हों, जो सब काक में एक रूप से विद्यमान हो जैसे आत्मा आकाश आदि पदार्थ हैं। पदार्थ नित्यत्व इन्हीं में है। घटाभाष में उक्त प्रकार का नित्यत्व नहीं है क्योंकि यह घटाभाष उत्पत्तिमानु है इस लिये इस का नित्यत्व आक्षेपिक है ता उक्त नहीं। जिस प्रकार का शब्द है इस प्रकार का कोई कार्य नित्य देखने में नहीं आता, इस लिये व्यभिचार नहीं है) ॥

सन्तानानुमानविशेषणात् ॥ ८४ ॥ (१४५)

शब्द में अन्तान (परम्परा) के अनुमान विशेषण से भी शब्द अनित्य

ही है ॥ इन्द्रिय से शब्द का ज्ञान होता है, केवल इसी लिये शब्द को अनित्य नहीं कहते हैं किन्तु इन्द्रिय के सामीप्य से शब्द का ज्ञान होता है तो सामीप्य के लिये एक शब्द से दूसरा और फिर उस से तीसरा इसी प्रकार शब्द की परम्परा का अनुमान है क्योंकि कर्ण इन्द्रिय तो शब्द के स्थान में आ ही नहीं सकता और सामीप्य जब तक न हो तब तक शब्द का ज्ञान होना असंभव है । इस लिये शब्द अनित्य है ॥

और जो कहा था कि नित्यो में भी अनित्य का सा उपचार होता है, यह कथन भी ठीक नहीं क्योंकि —

कारणद्रव्यस्य प्रदशशब्देनाभिधानान्नित्ये-
त्रप्यव्यभिचारइति ॥ ८५ ॥ (१४६)

कारण द्रव्य का प्रदश शब्द द्वारा कथन होने से नित्यो में भी व्यभिचार नहीं आ सकता । जैसे कहते हैं कि “आकाश का प्रदेश” “आत्मा का प्रदेश” इस से आकाश और आत्मा का कारण द्रव्य नहीं कहा जाता, जैसा घटादि अनित्य पदार्थों का, क्योंकि परिच्छिन्न द्रव्य के साथ जो आकाश का संयोग है, वह आकाश का व्यापक नहीं हो सकता, क्योंकि आकाश बहुत बड़ा है, उस का घटादि पदार्थों के साथ जो संयोग है, वह एक देश में है, सब देशों में नहीं, यही समाधान “ आत्मा का प्रदेश ” इत्यादि में जानना चाहिये । जैसे संयोग अव्याप्यवृत्ति है वैसे ही शब्द आदि भी अव्यप्यवृत्ति हैं, क्योंकि ये भी एक देश में रहते हैं, सब देश में नहीं, जो वस्तु किसी प्रदेश में हो और किसी में न हो उसे अव्याप्यवृत्ति कहते हैं ॥

प्रागुच्चारणादनुपलब्धेरावरणादनुपलब्धेश्च ॥ ८६ ॥ (१४७)

उच्चारण करने के पहिले शब्द उपलब्ध नहीं होता, यदि होता तो सुन पड़ता । तथा आवरणादि भी उपलब्ध (पाये) नहीं जाते इस से शब्द अनित्य है । (यदि कही कि उच्चारण के पूर्व भी शब्द था तो, पर आवरण आदि रोक होने से सुनने में नहीं आता था, यह कहना भी ठीक नहीं क्योंकि जहा किसी प्रकार की रोक नहीं, वहा भी जब तक उच्चारण न करो तब तक कोई शब्द सुनाई नहीं दे । इस से सिद्ध है कि उच्चारण करने के पहिले शब्द न था, पीछे उत्पन्न हुआ । जो उत्पन्न होकर नष्ट हो वह अनित्य कहाता है । इस से शब्द अनित्य है ॥ इस सिद्धान्त पर आक्षेप करते हैं कि:—

- तदनुपलब्धेरनुपलम्भादावरणोपपत्ति ॥ ८७ ॥ (१४८)

पू० यदि अनुपलम्भ (ज्ञान न होने) से आवरण नहीं है, तो इन सब सकते हैं कि आवरण की अनुपलब्धि भी अनुपलम्भ (ज्ञान न होने) से है अनुपलब्धि से आवरण का निवेश नहीं हो सकता ॥

अनुपलम्भादनुपलब्धिसद्भावश्रद्धावरणानुप
पत्तिरनुपलम्भात् ॥ ८८ ॥ (१४९)

जैसे अनुपलम्भ (ज्ञान न होने) से भी अनुपलब्धि है, वैसे मानते हैं, वस्तु केवल उपलब्ध न होना आवरण का असाध्यक नहीं, उपलब्धि नहीं भी है ती भी आवरण है ॥

अनुपलम्भात्मक्त्वात्तदनुपलब्धेरहेतु ॥ ८९ ॥ (१५०)

८० का ज्ञान का विषय होता है वह है, और जिस का ज्ञान नहीं होता वह नहीं है, यह सिद्धांत है। उपलब्धि के अभाव को अनुपलब्धि कहते हैं, अभाव रूप होने से इस को उपलब्धि नहीं होती। आवरण तो भावरूप पदार्थ है इस को उपलब्धि अवश्य होनी चाहिये थी और उपलब्धि होती नहीं इन लिये आवरण नहीं है ॥

अस्पर्शत्वात् ॥ ९० ॥ (१५१)

पू० जैसे आकाश का स्पर्श नहीं होता और वह नित्य है ऐसे ही शब्द का भी स्पर्श नहीं होता इन लिये शब्द भी नित्य है ॥

न कर्मानिस्पत्वात् ॥ ९१ ॥ (१५२)

व्यभिचारी होने से अस्पर्शत्व हेतु ठीक नहीं। क्योंकि कर्म का भी स्पर्श नहीं होता पर वह अनित्य है ॥

नाणुनित्यत्वात् ॥ ९२ ॥ (१५३)

परमाणु का स्पर्श होता है पर नित्य है इन लिये अस्पर्शत्व हेतु से शब्द का नित्यत्व सिद्ध नहीं हो सकता। दो उदाहरणों में व्यभिचार आकाश से अस्पर्शत्व हेतु दुष्ट है। इन दोनों पुरुषों का अनिश्चय यह है कि नित्य पदार्थ का स्पर्श नहीं होता वह नित्य होता है जैसे 'आकाश' ऐसा पुरुष पक्षी कहे तो उत्तर यह है कि क्लिया का स्पर्श नहीं होता पर अनित्य है, अर्थात् यह नित्य नहीं है कि जिस २ का स्पर्श न हो यह २ नित्य ही हो।

और यह भी नियम नहीं कि जिस २ का स्पर्श हो वह २ अनित्य हो । देखो परमाणु का स्पर्श होने पर भी वह नित्य है ॥

सम्प्रदानात् ॥ ९३ ॥ (१५४)

पृ०-शब्द का सम्प्रदान होता है इस लिये नित्य है । क्योंकि जो पदार्थ दिया जाता है, वह पहिले से विद्यमान रहता है । आचार्योदि शिष्यादि को शब्द देता है इस से पहिले से शब्द विद्यमान है, यह मानना पड़ेगा ॥

तदन्तरालानुपलब्धेरहेतुः ॥ ९४ ॥ (१५५)

उ० देनेवाले और लेने वाले के बीच में शब्द की उपलब्धि नहीं होती, इस लिये उक्त हेतु ठीक नहीं । जो वस्तु विद्यमान होती है वह देने वाले से अलग होके लेने वाले के पास पहुंचती है, यह बात शब्द में नहीं घटती इस लिये सम्प्रदान कहने से शब्द नित्य नहीं हो सकता ॥

अध्यापनादप्रतिषेधः ॥ ९५ ॥ (१५६)

पू०-पढाये जाने से निषेध नहीं हो सकता । जो सम्प्रदान न होता तो पढाना नहीं बन सकता । इस लिये शब्द का देना मानना चाहिये ॥

उभयोःपक्षयोरन्यतरस्याध्यापनादप्रतिषेधः ॥ ९६ ॥ (१५७)

उ०-सन्देह की निवृत्ति न होने से दोनो पक्षो से पढाना समान है । क्या जाने गुरुका शब्द शिष्य में पहुंचता है अथवा शिष्य भी जैसा गुरु को लता है वैसा ही आप उच्चारण करता है इस लिये पढाना सम्प्रदान का हेतु नहीं और सम्प्रदान न होने से शब्द नित्य नहीं हो सकता ॥

अभ्यासात् ॥ ९७ ॥ (१५८)

पू०-जिस का अभ्यास किया जाता है वह नित्य देखा गया है जैसे पाच बार देखता है, तो नित्य रूप फिर फिर देखा जाता है । ऐसे ही शब्द में भी अभ्यास होता है कि दशवार वाक्य पढ़ा, बीस बार पढ़ा, इस लिये नित्य शब्द का बार बार उच्चारण करना अभ्यास है । अभ्यास तभी बन सकता है जब कि शब्द उच्चारण से पूर्व भी नित्य वर्तमान हो ॥

नान्यत्वेऽप्यभ्यासस्योपचारात् ॥ ९८ ॥ (१५९)

उ० नहीं क्योंकि नित्य न होते हुए भी अम्यास का व्यवहार होता है। जैसे दो बार अग्निहोत्र करता है, तीन बार होम करता है दो बार भोजन करता है इस व्यवहार से यह हेतु ठीक नहीं, क्योंकि उदाहरणों से सिद्ध हो गया कि होम भोजन आदि कृपा अनित्य हैं तो भी अम्यास का व्यवहार होता है ऐसे ही अनित्य शब्दों का अम्यास होता है ॥

अन्यदन्यस्मादनन्यत्वादनन्यदित्यन्यताऽ-

भाष ॥ ९९ ॥ (१६०)

पू०—प्रतिषेध हेतु में जो अन्य शब्द का प्रयोग किया था, उस का उल्लेख इस सूत्र से करते हैं कि जिस को अन्य कहते हैं, वह अपने साथ अनन्य होने से अन्य नहीं हो सकता, इस लिये अन्यता का अभाव हुआ। तात्पर्य यह है कि अन्य (भिन्न) वृत्तरे का भेद इस में हो सकता है अपने साथ तो भेद नहीं, तो अनन्य हुआ और जो अनन्य है वह अन्य हो नहीं सकता इस लिये अन्यत्व का अभाव सिद्ध होता है ॥

तदभावे नास्त्यनन्यता तयोरितरेतरापेक्ष

सिद्धे ॥ १०० ॥ (१६१)

उ०—सिद्धांती कहा है कि अन्यत्व का अभाव मानो तो अनन्यता भी न बनेगी क्योंकि इन दोनों को सिद्धि परस्पर मापेता है ॥

जैसे कहा कि 'अनन्य' भी यह समस्त पद है इस का अर्थ यह है कि 'अन्य नहीं' वह 'अनन्य' कहा जाता है। जो उत्तर पद अन्य न होता तो किस का नियेय किया जाता। इस लिये अनन्य शब्द वृत्तरे अन्य शब्द को अपेक्षा से सिद्ध होता है। इस से जो पूर्व उक्त में कहा था कि अन्यत्व का अभाव है, जो पर्याय नहीं ॥

विनाशकारणानुपलक्षणे ॥ १०१ ॥ (१६२)

पू०—शब्द के नाश का कारण नहीं जान पड़ता। इस लिये शब्द नित्य है ॥ जो पदार्थ अनित्य होता है उस का नाश किसी कारण से होता है, जैसे वस्त्र के कारण तन्तुओं का संयोग सब भट्ट (दोरे बल्लग २) होते हैं तब वस्त्र नष्ट होता है। यदि शब्द अनित्य होता तो उस का नाश किस कारण से होता वह कारण जान पड़ता ॥

अश्रवणकारणानुपलब्धेःसततश्रवणप्रसंगः ॥ १०२ ॥ (१६३)

उ०—शब्द न सुन पढ़ने का कारण उपलब्ध न होने से सर्वदा श्रवण होना चाहिये । पर ऐसा नहीं होता इस लिये शब्द नित्य नहीं ॥

उपलभ्यमाने चानुपलब्धेरसत्त्वादनपदेशः ॥१०३॥ (१६४)

यदि कहो कि न सुनाई पढ़ने का कारण अनुमान से उपलब्ध है, तो अनुपलब्धि के असत् होने से यह कहना नहीं बनता कि कारण उपलब्ध नहीं ॥

पाणिनिमित्तप्रश्लेषाच्छब्दाभावेनानुपलब्धिः ॥१०४॥ (१६५)

घण्टे को बजा कर उस को हाथ से पकड़ लो तो शब्द रुक जाता है, उपलब्ध नहीं होता (यदि नित्य होता तो ऐसा क्यों होता ?) ॥

विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्व-

प्रसंगः ॥ १०५ ॥ (१६६)

इस सूत्र पर लुत्तिकार ने पूर्व वा उत्तर कोई पक्ष नहीं लिखा, प्रत्युत यह सूत्र ही अपनी व्याख्या में नहीं माना, परन्तु वात्स्यायन मुनि ने भाष्य में व्याख्या की है इस लिये हम भी लिखते हैं—

शब्द के विनाश का कारण (हाथ से पकड़ने में) उपलब्ध नहीं होता तब शब्द स्थिर रहना चाहिये था, और उस दशा में शब्द की नित्यता पाई जाती ॥

अस्पर्शत्वादप्रतिषेधः ॥ १०६ ॥ (१६७)

पू०—शब्द के स्पर्शरहित होने से (१६५) सूत्र का दीप नहीं आता । (क्योंकि शब्द आकाश का गुण है, आकाश में स्पर्श नहीं । तब हाथ लगाने से शब्दाभाव कैसे माना जाय ?) ॥

विभक्त्यन्तरोपपत्तेश्च समासे ॥ १०७ ॥ (१६८)

उ०—समास में जहाँ एक द्रव्य में विभक्त=भिन्न २ प्रकार का शब्द भी सुनने में उपपन्न होता है ॥ (कुछ यही एक बात नहीं कि घंटा बजा कर लू देने से शब्द रुक जाता हो, किन्तु एक ही घंटे वा तुरी आदि में अनेक विभागों=विभक्तियों के शब्द को हम सुनते हैं, इस से जानते हैं कि आकाश के

विधाय अन्य वृत्त भी बाहे आकाश में ही विकृत होते हैं, पर शब्दभेद के कारण हैं) ॥

आगे वर्णात्मक और उवम्पात्मक शब्दों में से वर्णात्मक शब्द के विषय में विचार करते हैं कि—

विकारादेशोपदेशात्सशय ॥ १०८ ॥ (१६६)

शब्द (वर्णात्मक) में विकार और आदेश किये जाते हैं इस से उच्य होता है ॥ (कि इ को य् (सुधी-उपास्यः=सुष्पुपास्या) क्षिपा जाता है तब इ का विकार य् होता है, वा इ के स्थान में एक स्वतन्त्र दूसरा बर्ण इ (जो इ से नहीं बना) प्रयुक्त होता है ?) ॥

प्रकृतिविकृतौ विकारविकृतौ ॥ १०९ ॥ (१७०)

प्रकृति (ई इत्यादि) बड़ी होने पर विकार (य् इत्यादि) भी बड़े होने चाहिये ये ॥ (पर ऐसा देखने में नहीं आता । इन लिये इ और य् में कारण का विकार कार्य बना नामना ठीक नहीं) ॥

न्यूनसमाधिकोपपत्तेर्विकाराणामहेतुः ॥ ११० ॥ (१७१)

पूब सूत्र में यह भाष्य करते हैं कि—विकारों के न्यून, समान और अधिक भी उपपन्न होने से यह कोई हेतु नहीं कि (ई बड़ी हो तो य् भी बड़ा होना चाहिये था । बड़े कारणों के छोटे कार्य भी होते हैं, जैसे बहुत रुई का थोड़ा कपड़ा; समान कारण के समान कार्य विकार भी होते हैं, जैसे विना सुवर्ण उस के रतने ही कुण्डलादि, और न्यून कारण के अधिक कार्य विकार भी देखे जाते हैं, जैसे छोटे से वटबीज कारण का बड़ा भारी बठबूज विकार कार्य है) ॥

नाऽसुल्यप्रकृतीना विकारविकल्पात् ॥ १११ ॥ (१७२)

समाधान—यह भाष्य इस लिये नहीं बनता कि—असुल्य=सिद्ध २ प्रकृतियों के विकारविकल्प=सिद्ध २ कार्य होते हैं (वट से आद्य ती वटपक नहीं होता । वट यदि इ का विकार य् होता तो इ और य् में उच्चातीवता होती । ऐसा नहीं है । इस लिये विकार नामना ठीक नहीं) ॥

द्रव्यविकारवैषम्यध्वर्णविकारविकल्पः ॥ ११२ ॥ (१७३)

आक्षेप की पुनः पुष्टि करते हैं कि— जैसे द्रव्यों से विषमविकार हो जाते हैं वैसे ही वर्णों= अक्षरों से भी विषमविकार वा विकार के विकल्प सम्भ्र लो (अर्थात् जैसे मीठे दूध से खट्टा दही आदि विषमविकार वा कार्य हो जाते हैं, ऐसे ही ह्रस्व वा दीर्घ इ वर्ण से भी विषम य् विकार होजाना अनुपपन्न नहीं) ॥

न विकारधर्मानुपपत्तेः ॥११३॥ (१७४)

फिर आक्षेप की पुष्टि का खण्डन करके अपने पक्ष का समाधान करते हैं कि—विकार के धर्म न पाये जाने से (इ का विकार य्) नहीं ॥ (जैसे मिट्टी के विकार मिट्टी, सुवर्ण के विकार सुवर्ण होते हैं, ऐसा धर्म (नियम) इ को य् होने आदि में नहीं पाया जाता । इस लिये विकार मानना ठीक नहीं) ॥

विकारप्राप्तानामपुनरावृत्तेः ॥ ११४ ॥ (१७५)

जो वस्तु विकार को प्राप्त हो जाते हैं वे फिर अपनी प्रकृति (स्वरूप) को प्राप्त नहीं होते, (इस से भी इ का विकार य् नहीं । क्योंकि दूध का दही बनकर फिर उसी दही का दूध नहीं बनता, पर य् का तो फिर इ भी होता देखा जाता है । इस लिये विकार मानना ठीक नहीं) ॥

सुवर्णादीनां पुनरापत्तेरहेतुः ॥ ११५ ॥ (१७६)

पुनः आक्षेप है कि—सुवर्णादि के पुनः प्रकृति (स्वरूप) में आ जाने से यह हेतु (जो कि ११५ में कहा) ठीक नहीं (सुवर्ण का विकार कुण्डलादि, और कुण्डलादि का फिर सुवर्ण जैसे हो जाता है, वैसे ही इ का य् और फिर य् को इ भी जानो) ॥

तद्विकाराणां सुवर्णभावाऽव्यतिरेकात् ॥ ११६ ॥ (१७७)

फिर समाधान करते हैं कि— सुवर्ण के विकार सुवर्णभाव से अलग नहीं होते, इस कारण (यह दृष्टान्त ठीक नहीं जो कि ११६ में कहा है क्योंकि सुवर्ण का तो विकार कुण्डलादि भी सुवर्ण ही है, पर इ का विकार य् को मानें तो य् ही इ तो नहीं होता । इस लिये सुवर्ण के दृष्टान्त से वर्ण-विकार मानना ठीक नहीं) ॥

वर्णत्वाऽव्यतिरेकाद्गणविकाराणामप्रतिषेधः ॥ ११७ ॥ (१७८)

आक्षेप की पुष्टि में फिर कहते हैं कि-वर्णत्व से अलग न होने से वर्णों के विकार का प्रतिषेध नहीं हो सकता (जैसे सुवर्ण का विकार सुवर्ण से जैसे व " वर्ण " का विकार य् भी " वर्ण " ही ही है) ॥

पुनः समाधान करते हैं कि:-

सामान्यवर्तु धर्मयोगो न सामान्यस्य ॥ ११८ ॥ (१७६)

सामान्य वाचे (सुवर्ण) का धर्मयोग है, न कि सामान्य (सुवर्णत्व) का (अर्थात् सुवर्ण का सुवर्णत्व ही स्वयं धर्म है, उस के कुबहलादि धर्म नहीं हो सकते किन्तु सुवर्ण के हो सकते हैं । इसी प्रकार व में वर्णत्व है वह किस वर्ण का वर्णत्व है ? क्या जिस वर्ण का वर्णत्व व में है, उसी का वर्णत्व य् में भी कोई कह सकता है ? क्या नहीं कह सकता तो वर्णत्व सामान्य के धर्म व को य् इत्यादि नहीं हो सकते । मछा नियत होने वाला इतव-उत्पन्न होने वाले वर्ण की प्रकृति किसे हो सकती है ?) ॥

नित्यत्वे विकारादनित्यत्वे चानवस्थानात् ॥ ११९ ॥ (१८०)

वर्णों के नित्य होने पर विकार से और अनित्य होने पर न ठहर वर्णों से (विकारपक्ष ठीक नहीं, क्योंकि नित्य में विकार संभव नहीं । अनित्य में वम लिये विकार मानना नहीं हो सकता कि यदि वर्ण उत्पन्न ही कर नष्ट हो जाता है तो एक वर्ण दूसरे वर्ण का कारण नहीं, तब एक वर्ण का उत्पन्न वर्ण विकार कैसे माना जाये ?) ॥

नित्यानामतीन्द्रियस्थात्तद्वर्णविकारपाञ्च वर्ण-

विकाराणामप्रतिषेध ॥ १२० ॥ (१८१)

विकारपक्ष की पुष्टि में कहते हैं कि-नित्य वर्णों के विकारों का प्रतिषेध वम लिये नहीं हो सकता कि नित्य पदार्थों के धर्म कई प्रकार के (विकल्पित) हैं और अतीन्द्रिय हैं ॥ (अर्थात् जो नित्य पदार्थ इन्द्रियों का विषय नहीं हैं और 'व' कार से कोई इन्द्रियों के विषय हैं जैसे गीतव जाति, और नित्य पदार्थों के धर्म अनेक हैं, कोई विकारी, कोई अविकारी । वम वर्ण नित्य होने पर भी विकारी माने जा सकते हैं) ॥

अनवस्थायित्वे च वर्णापलट्टिध्वस्तद्विकारोपपत्ति ॥ १२१ ॥ (१८२)

अब अनवस्थान (न ठहर सकने) के दोष का भी उत्तर देते हैं कि—न ठहरने वाला होने पर भी जैसे वर्ण उपलब्ध (विषय) हो जाता है वैसे उस को विकार की भी उपपत्ति जानो ॥

विकारधर्मित्वे नित्यत्वाभावात् कालान्तरे विकारो-
पपत्तेश्चाऽप्रतिषेधः ॥ १२२ ॥ (१८३)

१८१ । १८२ में जो विकारपक्ष के समाधान किये थे, उन का खण्डन करते हैं कि—विकार वाला होने पर नित्यता नहीं रहती (क्योंकि धर्म-विकल्प नहीं देखा जाता कि कोई नित्य पदार्थ विकारी हों और कोई अविकारी, किन्तु सब नित्य पदार्थ अविकारी होते हैं) और अन्य काल में विकार उपपन्न होने से भी उत्तर (वर्णोपलब्धिवत्) ठीक नहीं बनता (क्यों ; इकारश्रवणकाल में यकार सर्वथा नहीं रहता और यकारश्रवणकाल में इकार नहीं) ॥

प्रकृत्यनियमादूर्णविकारोणाम् ॥ १२३ ॥ (१८४)

और भी विकारपक्ष मानने में दोष है कि—वर्णविकारों में प्रकृति का नियम नहीं (अर्थात् जैसे दूध से दही विकार में दूध प्रकृति और दही विकार में, ऐसा नियम है, वैसे यह नियम नहीं कि इकार प्रकृति से ही यकार विकार होता हो, प्रत्युत “ विध्यति ” इत्यादि प्रयोगों में यकार प्रकृति से इकार विकार हो गया, तौ प्रकृति का नियम न होने से भी विकार पक्ष मानना ठीक नहीं) ॥

अनियमे नियमान्नाऽनियमः ॥ १२४ ॥ (१८५)

उक्त १८४ सूत्र का उल्लंघन से प्रतिवाद करते हैं कि—अनियम के नियत होने से अनियम न रहा (अर्थात् जब यह बात नियमित हो गई कि वर्ण विकारों में प्रकृति का नियम नहीं, तौ यह भी एक प्रकार से नियम होगया, इस अनियम बताना ठीक नहीं रहा) ॥

फिर खण्डन करते हैं कि—

नियमाऽनियमविरोधादनियमे नियमाञ्चाऽ-

प्रतिषेधः ॥ १२५ ॥ (१८६)

नियम और अनियम इन दोनों में परस्पर विरोध होने और अनियम

के नियत होने से (१८३) का यह कथन ठीक नहीं कि "अनियत न अब इस विचार को समाप्त करते हुए आचार्य कहते हैं कि—

गुणान्तरापत्त्युपमर्दह्रासवृद्धिलेशश्लेषेभ्यस्तु
विकारोपपत्तेर्वर्णविकार ॥ १२६ ॥ (१८७)

(तु) वर्षप्रकृति से वर्णान्तर विकार मानना तो उक्त तकं बित्त
सहित ही हुआ, हा—गुणान्तरापत्ति, 'उपमर्द', ह्रास, वृद्धि, लेश और
से तो विकार की उपपत्ति होने से वर्षविकार माना जासकता है (गुणा
पत्ति=उदात्त को अनुदात्त होना इत्यादि, उपमर्द=अस् का सू और ह्र के
इत्यादि, ह्रास=दीर्घ का ह्रस्व हो जाना, वृद्धि=ह्रस्व का दीर्घ हो
लेश=जैसे अस् के अ का लोप हो जाना, श्लेष=भागम जैसे इट् नादि,
से वर्णों में विकार का व्यवहार है) ॥

ते विभक्त्यन्ता पदम् ॥ १२७ ॥ (१८८)

ये (वर्ण) विभक्ति अन्त में उभे हुए 'पद' कहाते हैं :

सदर्थे व्यक्त्याकृतिसजातिसन्निधाद्युपचारात्संशय ॥ १२८ ॥ (१)

उप (पद) के अर्थ (पदार्थ) में व्यक्ति, आकृति और जाति के सन्नि
में उपचार से संशय होता है (कि योः पद से उप का पदार्थ गोवादि,
व्यक्ति वा गौ आकृति इन में से क्या है ? या उप ही गो पदार्थ है ?)

याशब्दसमूहस्यागपरिग्रहसख्याद्युपचारात्संशयवर्णसमा

सानुबन्धानां व्यक्ताद्युपचाराद्द्वयक्ति ॥ १२९ ॥ (१९०)

प्रथम व्यक्ति को पदार्थ मानने वालों का मन कहते हैं कि—या श
समूह, त्याग, ग्रहण संख्या, वृद्धि, ह्रास, वर्ष समास=घैठना, अनुबन्ध=सन्धि
इन सब का व्यक्ति में उपचार (प्रयोग) देना जाने से व्यक्ति (ही पद)
अर्थ है । जो गौ जाती है यह याशब्द गीर्भी का समूह गी का दात,
का ग्रहण=लेना १० गीर्ष, गी की वृद्धि गी का ह्रास गीर आदि गी के प
गी का घैठना, गी का मुठ इत्यादि सब प्रयोगों में जाति और आकृति व

का ग्रहण नहीं, किन्तु व्यक्ति का ही ग्रहण देखा जाता है, अतः व्यक्ति ही पदार्थ है) ॥

न तदनवस्थानात् ॥ १३० ॥ (१६१)

नहीं, क्योंकि व्यक्ति (पदार्थ) मानने में व्यवस्था नहीं होती (क्योंकि । खड़ी है, इत्यादि प्रयोगों में जाति का त्याग तो नहीं, किन्तु जातिसहित व्यक्ति का ग्रहण है । इसी प्रकार दान, आदान, सरुपा आदि में भी समक्षिये) ॥

अब इस बात का समाधान करते हैं कि ती फिर (१९०) के अनुसार व्यक्ति उपचार क्यों है ?

सहचरणस्थानतादर्थ्यवृत्तमानधारणसामीप्ययोगसाध-
नाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्जुकटराजसक्तुचन्दनगङ्गाशाट-
कान्नपुरुषेष्वतद्भावेऽपि तदुपचारः ॥ १३१ ॥ (१६२)

जैसे सहचार में—यष्टिपद से यष्टि वाला ब्राह्मण, स्थान में—मञ्जु से मञ्जुस्यपुरुष, तादर्थ्य (उस के लिये) में—कट से कटार्थक वृण, वृत्त (चलन) में—यम से तत्तुल्य राजा, तोल में—धौन मन सत्तू से उतने सत्त, धारण में—तुलाचन्दन से तुला में परा चन्दन, सामीप्य में—गङ्गा से गङ्गातीर, संयोग में—काले रङ्ग से रङ्गी साड़ी (बख) काली साड़ी, साधन में अन्न से प्राण, आधिपत्य में—कुल वा गोत्र से उस कुल का मुख्य पुरुष ग्रहण किया जाता है, ऐसे ही लक्षणा से जो वह न हो उस में भी उस का प्रयोग होता है (तब गौ पद से गोत्व ग्रहण सुगम है) ॥

आकृतिस्तदपेक्षत्वात्सत्त्वव्यवस्थानसिद्धेः ॥१३२॥ (१६३)

अब यह पक्ष खड़ा करते हैं कि आकृति ही पद का अर्थ है—प्रत्येक प्राणी (यह गौ है, यह घोड़ा है इत्यादि) की व्यवस्था की सिद्धि आकृति (शकल सूरत) आकार की सापेक्ष होने से आकृति (पद का अर्थ है) ॥

अब जाति को पद का अर्थ मानने का पक्ष कहते हैं कि—

व्यक्त्याकृतियुक्तेष्यऽप्रसंगात् प्रोक्षणादीनां मृद्भवके

जातिः ॥ १३३ ॥ (१६४)

व्यक्ति और आकृति युक्त भी मट्टी की गाय में गौ के स्नान आदि का व्यवहार नहीं, इस लिये जाति (पद का अर्थ है) ॥

नाकृतिव्यक्तघपेक्षत्वाज्जात्यभिठयक्ते ॥ १३४ ॥ (१९५)

नहीं (१९४ का कथन ठीक नहीं) क्योंकि जाति की पहचान तो भाक्ति और व्यक्ति की अपेक्षा रखती है । (तो फिर व्यक्ति भाक्ति और जाति में से पद का अर्थ क्या है ? कहते हैं कि-)

व्यक्तघाकृतिजातयस्तु पदार्थ ॥ १३५ ॥ (१९६)

व्यक्ति भाक्ति और जाति (तीनों) पद का अर्थ है (क्योंकि शब्द की शक्ति तीनों में है) ॥

व्यक्तिगुणविशेषाश्रयो मूर्त्ति ॥ १३६ ॥ (१९७)

गुणविशेष (गुरुत्व, कठिनत्व, द्रवत्व आदि) की भाष्य वाली मूर्त्ति को व्यक्ति कहते हैं ॥

आकृतिर्जातिलिङ्गाख्या ॥ १३७ ॥ (१९८)

जिस से जाति और जाति के विग्रह विख्यात हों उस को आकृति कहते हैं । (प्राणी और वन के शब्दों की रचनाविशेष जाति का लिए भाक्ति हुई) ॥

समानप्रसवात्मिका जाति ॥ १३८ ॥ (१९९)

(इन्हीं में आपस का भेद होते हुए भी) जिस से समानप्रसव बना पाया जाता है वह जाति है ॥

इति द्वितीयाऽध्याये द्वितीयमान्हिकम् ॥ २ ॥

इति व्यायर्थनभाषानुवादे द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयाध्यायः

प्रसाधों की परीक्षा हो चुकी, अब प्रमेयो की परीक्षा की जायगी। प्रमेयों में पहिला और मुख्य "आत्मा" है, इस लिये प्रथम आत्मा की ही विवेचना की जाती है। क्या देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि और वेदना के संघात का ही नाम आत्मा है या आत्मा इन से कोई भिन्न पदार्थ है? पहिले सूत्र में इन्द्रियचैतन्यवादियों के मत का निराकरण करते हैं—

दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात् ॥ १ ॥ (२००) ✎

३०-दर्शन और स्पर्शन से एक ही अर्थ का ग्रहण होने से (आत्मा देहादि से भिन्न है) ॥

जिस विषय को हम आंख से देखते हैं, उसी को त्वचा से स्पर्श भी करते हैं। नींबू को देख कर रसना में पानी भर आता है। यदि इन्द्रिय ही चेतन होते तो ऐसा कदापि नहीं हो सकता था, क्योंकि "अन्यदृष्टमन्यो न स्मरति" देवदत्त के देखे हुवे अर्थ का यज्ञदत्त को कभी स्मरण नहीं होता। फिर आंख के देखे हुवे विषय का जिह्वा से वा त्वचा से क्योंकर अनुभव किया जाता। जो कि हम बिना किसी सन्देह के एक इन्द्रिय के अर्थ को दूसरे इन्द्रिय से ग्रहण करते हैं, इस से सिद्ध है कि उस अर्थ के ग्रहण करने में इन्द्रिय स्वतन्त्र नहीं हैं, किन्तु इन के अतिरिक्त ग्रहीता कोई और है जो इन के द्वारा एककर्तृक अनेक प्रत्ययों को ग्रहण करता है और वही चेतन आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:—

न, विषयव्यवस्थानात् ॥ २ ॥ (२०१) ✎

३०- उक्त कथन ठीक नहीं है, विषयों की व्यवस्थिति होने से ॥ देहादि संघात के अतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है, विषयों की व्यवस्था होने से। इन्द्रियों के विषय नियत हैं, आंख के होने पर रूप का ज्ञान होता है, न होने पर नहीं होता और यह नियम है कि जो जिस के होने पर होता और न होने पर नहीं होता, वह उसी का समझा जाता है। इस लिये

रूपज्ञान नेत्र का है क्योंकि वही उस को देखता है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों अपने २ अणुज्ञान में स्वतन्त्र हैं। अब इन्द्रियों के होने से ही विषय की उपलब्धि होती है तब उस में सिद्ध अन्य किसी चेतन की कल्पना क्यों की जाय ? अब इस का समाधान करते हैं:-

तद् व्यवस्थानादेवात्मसद्भावात्प्रतिषेध ॥३॥ (२०२)

उ०-तब विषयव्यवस्थिति से ही आत्मा की सिद्धि होने से सिद्ध नहीं हो सकता।

इन्द्रियों के विषयों की व्यवस्था होने से ही (उन में सिद्ध चेतन) आत्मा की ज्ञान सामग्री पड़ती है। यदि इन्द्रियों के विषय नियत न होते अर्थात् एक इन्द्रिय से दूसरे इन्द्रिय के विषय का भी ग्रहण हो सकता, तब तब उस में स्वतन्त्रता की कल्पना की जासकती थी। परन्तु जिन दृश्यों में तब उस के विषय नियत हैं अर्थात् भास से रूप का ही ग्रहण होता है, न कि शब्दादि अन्य विषयों का। इस से यह सिद्ध होता है कि सब विषयों का ज्ञान चेतन आत्मा को इन्द्रियों से अपने २ विषयों को ही ग्रहण करता है 'तब में सिद्ध है।

इन्द्रियचैतन्यवादिनों के मत का खंडन करने अब देहात्मवादियों का खंडन करते हैं:-

१-४ शरीरदाहे पातकाभावात् ॥ ४ ॥ (२०३)

उ०-शरीर को जलाने में पाप न होने से (आत्मा शरीर से पृथक् है)। यदि शरीर में सिद्ध कोई आत्मा नहीं है तो मृत शरीर को जलाने में पाप होना चाहिये, परन्तु पाप सबीय शरीर को जलाने में होता है न कि मृत शरीर की। यदि कहे कि देहात्मवादी पाप पुण्य को नहीं मानते तो देह की रक्षा भीर विनाश में लाभ जानिती मानते हैं यत उम है (उम को दृष्टि में आत्मा) के नाश होने से जो जानि होगी, वही पाप है इस लिये देह से सिद्ध आत्मा अवश्य मानना चाहिये ॥

अथ उम पर शङ्का करते हैं:-

तद्भावात् सात्मकप्रदाहेऽपि तन्नित्यत्वात् ॥५॥ (२०४)

उ०-उम (आत्मा) के प्रिय होने से मर्त्रीय शरीर के जलाने में भी पाप होता चाहिये।

सजीव शरीर के जलाने में भी पाप का अभाव होना चाहिये, आत्मा के नित्य होने से क्योंकि जो देह से भिन्न आत्मा को मानते हैं, वे उसकी नित्य भी मानते हैं। यथा—“न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः । अजो नित्य शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते इत्यमाने शरीरे” । अर्थात् आत्मा न कभी उत्पन्न होता और न मरता है, न कभी उत्पन्न हुआ न होगा, न मरा न मरेगा, वह अज, नित्य, सनातन और पुराण है, शरीर के नाश होने पर उस का नाश नहीं होता । तथा आगे चल कर उसी गीता में कहा है —“ नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः । न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ” ॥ अर्थात् आत्मा को शस्त्र नहीं काट सकते, अग्नि नहीं जला सकता, जल गला नहीं सकते और न पवन सुखा सकता है । जब ऐसा है तो फिर आत्मा सहित शरीर के जलाने में भी कुछ पाप नहीं होना चाहिये, क्योंकि नित्य आत्मा को कोई हिंसा नहीं कर सकता । यदि कहो कि हिंसा होती है, तो आत्मा का नित्यत्व न रहेगा । इस प्रकार पहिले पक्ष में हिंसा निष्फल होती है और दूसरे पक्ष में उसकी उपपत्ति नहीं होती ॥ अब इस का समाधान करते हैं—

न, कार्याश्रयकर्तृवधात् ॥ ६ ॥ (२०५) ✱

उ०—शरीर और इन्द्रियो के उपघात होने से (पूर्वपक्ष) ठीक नहीं ॥ इस सूत्र में गौतमऋषि अपना अन्तिम सिद्धान्त कहते हैं । हम नित्य आत्मा के वध को हिंसा नहीं कहते किन्तु कार्याश्रय शरीर और विषयोपलब्धि के कारण इन्द्रियो के उपघात (जिस से आत्मा में विकलता उत्पन्न होती है) को हिंसा कहते हैं । सुख दुःख रूप कार्य हैं, उनका संवेदन शरीर के द्वारा किया जाता है, इस लिये वह कार्याश्रय कहाता है और इन्द्रियो से विषयो का ग्रहण किया जाता है, इस लिये उनमें कर्तृत्व का व्यपदेश किया है । तो वस शरीर और इन्द्रियो के प्रबन्ध का जो उच्छेद करना है, इसी का नाम हिंसा है, इस लिये हमारे मत में उक्त दोष नहीं आता ॥

अब आत्मा के देहादि सघात से भिन्न होने से दूसरा हेतु देते हैं—

सव्यदृष्ट्येतरेण प्रत्यभिज्ञानात् ॥ ७ ॥ (२०६) ✱

उ०—बाई आग्य से देखी हुई वस्तु का दाहिनी आग्य से प्रत्यभिज्ञान होने से (आत्मा देहादि से पृथक् है) ॥

पूर्वापर ज्ञान के, मेल को प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। जैसे-यह वही, मद्यत्त है जिस को मैंने, वाराणसी में देखा था। बाईं आंख से देखी हुई वस्तु की जो दाहिनी आंख से प्रत्यभिज्ञा होती है इस से, सिद्ध होता है कि, तब, प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियों में भिन्न कोई और ही पदार्थ है। यदि इन्द्रिय ही चेतन होते तो बाईं आंख से देखी हुई वस्तु को बाईं आंख, कभी, नहीं पहचान सकती थी, क्योंकि देखवत्त के, देखे हुये को मद्यत्त नहीं, जान सकता।

इस पर आक्षेप करते हैं:-

नैकस्मिन्नासास्थिव्यवहिते द्वित्वाभिमानात् ॥ ८ ॥ (२०७)

पू० — नाक की, हड्डी का आवरण होने से एक में दो का अभिमान होने से (यह कथन) युक्त नहीं है ॥

वास्तव में बहुत इन्द्रिय एक ही है नाक की हड्डी के बीच में आगमि से स्त्रीर्ग को दो की, घाम्ति हो रही है। जैसे किसी तड्गा में पुल्ल मान देने से दो तड्गा नहीं हो जाते, ऐसे ही एक मस्तिष्क में नाक का आवरण होने से आंख दो वस्तु, नहीं हो सकती। अतएव प्रत्यभिज्ञा कैसी ? ॥

अब इस आक्षेप का समाधान करते हैं:-

एकविनाशे द्वितीयाऽविनाशाऽकत्वम् ॥ ९ ॥ (२०८)

उ०—एक के नाश होने पर दूसरी का नाश न होने से एकता नहीं हो सकती। यदि बहुत इन्द्रिय एक ही होता तो एक आय के नाश होने पर दूसरी भी नहीं रहती, परन्तु यह मत्स्यसिद्ध है कि एक आंस के फूट जाने पर दूसरी शेष रहती है और तब से आंख का काम लिया जाता है। इस लिये बहुत एक नहीं ॥ पुनः पूर्ववत्ती इस पर आक्षेप करता है:-

अवयवनाशेऽवयवव्युपलब्धेरहेतु ॥ १० ॥ (२०९)

पू०—अवयव का नाश होने पर भी अवयवों की उपलब्धि होने से (एक हेतु) अहेतु है ॥

एक हेतु ठीक नहीं है क्योंकि अवयव के नाश होने पर भी अवयवों की उपलब्धि देखने में आती है। जैसे-वृक्ष की किन्हीं शाखाओं के कट जाने पर भी वृक्ष की उपलब्धि होती है, ऐसे ही अवयव रूप एक बहुत के विनाश होने पर भी दूसरे बहुत से अवयवों की उपलब्धि शेष रहती है। इन लिये बहुतों का नामना ठीक नहीं ॥

अब सिद्धान्तसूत्र के द्वारा समाधान करते हैं—

दृष्टान्तविरोधादप्रतिषेधः ॥ ११ ॥ (२१०)

उ०—दृष्टान्त के विरोध से निषेध नहीं हो सकता ॥

दृष्टान्त के विरोध से चक्षुर्द्वैत का निषेध नहीं हो सकता, क्योंकि जैसे शाखायें वृक्ष रूप अवयवी का अवयव हैं, तद्वत् एक चक्षु दूसरे चक्षु का अवयव नहीं अर्थात् वे दोनों ही अवयव हैं। अवयवी उन का कोई और है। अतः दृष्टान्त में विरोध आने से निषेध युक्त नहीं। अथवा दृश्यमान अर्थ के विरोध को दृष्टान्तविरोध कहते हैं। सूत मनुष्य के कपाल में नासास्थि का व्यवधान होने पर भी दो छिद्र भिन्न २ रूप से स्पष्ट दीख पड़ते हैं। यों तो हृदय का व्यवधान होने से दोनो हाथों को भी कोई एक कह सकता है, परन्तु यह दृश्यमान अर्थ का साक्षाद्विरोध है इस लिये चक्षुरैक्य ठीक नहीं और जब चक्षु दो सिद्ध होगये, तब एक के देखे हुवे अर्थ की दूसरे को प्रत्यभिज्ञा होना यह सिद्ध करता है कि उस प्रत्यभिज्ञा का कर्ता इन्द्रियो से भिन्न कोई और ही पदार्थ है और वही चेतन आत्मा है ॥ फिर उसी की पुष्टि करते हैं—

इन्द्रियान्तरविकारात् ॥ १२ ॥ (२११)

उ०—(किसी इन्द्रिय से उस के विषय को ग्रहण करने पर) अन्य इन्द्रिय में विकार उत्पन्न होने से (आत्मा देहादि से पृथक् है) ॥

किसी अम्लद्रव्य को चक्षु से देखने अथवा घ्राण से उस का गन्ध ग्रहण करने पर रसना में विकार उत्पन्न होता है, अर्थात् मुँह में पानी भर आता है। यदि इन्द्रियो को ही चेतन माना जावे तो यह बात हो नहीं सकती कि अन्य के देखे को कोई और स्मरण करे। इस लिये इन्द्रियो से पृथक् कोई आत्मा है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं—

न, स्मृतेः स्मर्त्तव्यविषयत्वात् ॥ १३ ॥ (२१२)

पू०—स्मृति के स्मर्त्तव्यविषयिणी होने से (पृथक् आत्मा के मानने की कोई आवश्यकता) नहीं ॥

स्मरण योग्य विषयो का अनुभव करना स्मृति का धर्म है, वह स्मृति स्मर्त्तव्य विषयो के योग से उत्पन्न होती है, उमी से इन्द्रियान्तरविकार उत्पन्न होते हैं। जिस मनुष्य ने एक वार नीबू के रस को चाखा है, दूसरी

वार उस को स्मरण करने से उस के मुँह में पानी भर जाता है, तो यह स्मृति का धर्म है, न कि आत्मा का प्रभाव इस का सभाषण करते हैं:—

सदात्मगुणसद्भावादप्रतिषेध ॥ १४ ॥ (२१३)

७०—उसके आत्मगुण होने से (आत्मा का) निषेध नहीं हो सकता । स्मृति की कोई द्रव्य नहीं है किन्तु वह आत्मा का एक गुण है इस लिये संकल्पान्तेषु मुक्त नहीं है । जब स्मृति आत्मा का गुण है तभी ही अन्य के देव का अन्य को स्मरण नहीं होता । यदि इन्द्रियों को चेतन मानने ही अनेक कर्ता होने से विषयों का प्रतिसन्धान न होसकेगा; जिस से विषयों की ओर व्यवस्था न रहेगी अर्थात् कोई देखगा और कोई स्मरण करेगा और यह ही नहीं सकता । यह व्यवस्था ही संज्ञी ठीक रहे सकती है जब कि अनेक अर्थों का एक द्रष्टा अनेक निमित्तों के योग से पूर्वानुभूत विषयों का स्मरण करता हुआ इन्द्रियान्तर विकारों को उत्पन्न करता है ऐसा माना जायगा कि अनेक विषयों के द्रष्टा को ही दर्शन के प्रतिसन्धान से स्मृति का होना सिद्ध हो सकता है, अन्यथा बिना आपार के स्मृति किस में रहे ? इस के अतिरिक्त " मैं स्मरण करता हूँ " यह प्रत्यय (जो बिना किसी भेद के प्रत्यय समुच्च को होता है) भी स्मृति का आत्मगुण होना सिद्ध करता है ।

पुनः उची की मुष्टि करते हैं:—

अपरिसख्यानाञ्च स्मृतिविषयस्य ॥ १५ ॥ (२१४)

७१—स्मृतिविषय का परिगणन न करने से भी (यह शक्य उत्पन्न हुई है) । स्मृतिविषय के विस्तार और तरफ पर ध्यान न देकर प्रतिवादी ने यह भाषण किया है कि "समस्तव्य विषयों को स्मरण करना स्मृति का काम है" वाक्य में स्मृति का विषय बड़ा उभ्या और गहरा है । " मैंने इस अर्थ को जाना मुझ से यह अर्थ जाना गया इन विषय में मुझ से जाना गया इन विषय का मुझ को ज्ञान हुआ यह जो चार प्रकार का परीक्षण है यही स्मृतिका भूत है, इन में सर्वत्र ज्ञाता ज्ञान और ज्ञेय इन तीनों की उपलब्धि होती है । अथ प्रत्यक्ष अर्थ में जो स्मृति होती है, उस से गीत प्रकार के ज्ञान तक ही अर्थ में सम्बन्ध होते हैं । उदाहरण " जिन को मैंने पहिले देगा या उनी को अब ऐग रहा हूँ " इन में द्यम ज्ञान और प्रत्यय ये तीनों संयुक्त हैं । जो यह एक अर्थ तीन प्रकार के ज्ञानों

से युक्त हुवा न तो अकर्तृक है और न नानाकर्तृक किन्तु एककर्तृक है, क्योंकि एक ही सब विषयों का ज्ञाता अपने सम्पूर्ण ज्ञानी का प्रतिसन्धान करता है ।
 " इस अर्थ को जानूंगा, इस को जानता हूँ, इसे जाना और अमुक अर्थ की जिज्ञासा करते हुवे बहुत काल तक न जानकर फिर मैंने जाना इत्यादि ज्ञानो का निश्चय करता है । यदि इस को केवल संस्कारों का फैलाव मात्र ही माना जाय तो हो नहीं सकता, क्योंकि प्रथम तो संस्कार उत्पन्न होकर विलीन हो जाते हैं, इस के अतिरिक्त कोई संस्कार ऐसा नहीं है जो तीनों काल के ज्ञान और स्मृति का अनुभव कर सके । विना अनुभव के "मैं और मेरा " यह ज्ञान और स्मृति का प्रतिसन्धान उत्पन्न ही नहीं हो सकता । इस से अनुमान किया जाता है कि एक सब विषयों का ज्ञाता प्रत्येक देह में अपने ज्ञान और स्मृति के प्रबन्ध को फैलाता है, देहान्तर में उस की प्राप्ति न होने से उस के ज्ञान और स्मृति का प्रतिसन्धान हो नहीं सकता ॥

पुनः शङ्का करते हैं -

नात्मप्रतिपत्तिहेतूनां मनसि सम्भवात् ॥ १६ ॥ (२१५)

पू०-आत्मसाधक हेतुओं के मनमें सम्भव होने से (कोई और आत्मा) नहीं है ॥
 देहादि सघात के व्यतिरिक्त और कोई आत्मा नहीं है, क्योंकि आत्मा के साधक जितने हेतु दिये गये हैं वे सब मन में घट जाते हैं, अर्थात् दर्शन और स्पर्शन आदि से मन ही एक अर्थ का ग्रहण करता है, क्योंकि मन सर्व-विषयी है । इस लिये मन के अतिरिक्त और किसी आत्मा के मानने की आवश्यकता नहीं है ॥ उक्त आक्षेप का समाधान करते हैं -

ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ॥ १७ ॥ (२१६)

उ०-ज्ञाता के ज्ञानसाधन की उपपत्ति होने से केवल संज्ञा का भेद है ॥
 जैसे ज्ञाता के लिये कोई ज्ञानसाधन होते हैं, जिन से वह ज्ञान की उपलब्धि करता है । जैसे-आख से देखता है, नाक से सूँघता है, त्वचा से स्पर्श करता है । ऐसे ही मन्ता के लिये सतिसाधन भी (जिन से वह मनन करता है) होने चाहियें । ऐसा होने पर ज्ञाता की आत्मसंज्ञा न मानकर मन संज्ञा मानते हो और मन को मन न कहकर सतिसाधन कहते हो तो यह केवल संज्ञाभेदमात्र है, अर्थ में कुछ भी विवाद नहीं । तात्पर्य इस

का यह है कि मनन करने से आत्मा को संज्ञामात्र चाहे मन कहें, पर वास्तव में चाक्षर्य धर्म मन का नहीं हो सकता। यदि उस में चाक्षर्य भी माना जावे तो फिर मनन करने के लिये करणास्तर की कल्पना करना पड़ेगी। क्योंकि बिना कारण के कर्ता कोई किया नहीं कर सकता।

मुनः तस्यै की पुष्टि करते हैं:-

नियमश्च निरनुमान ॥ १८ ॥ (२१७)

उ०-नियम भी अनुमान (युक्ति) शून्य है ०

प्रतिवादी ने यह भी नियम किया है कि कृपादि के प्रह्वणमाधम बहुता इन्द्रिय तो हैं, परन्तु सुख दुःख के अनुभव तथा मनन करने का कोई उपाय नहीं है। यह नियम युक्तिशून्य है, क्योंकि हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि कृपादि विषयों से सुख दुःख उपपन्न हैं, इस लिये उन के ज्ञान का साधन। भेष आदि इन्द्रियों से सिद्ध अवश्य कोई भावना पड़ेगी। जैसे आल से मन का ज्ञान नहीं होता, उन के लिये दूसरा इन्द्रिय प्राण माना गया, इस प्रकार जल और प्राण दोनों से मन का प्रह्वण नहीं होता, तब मन के लिये तीसरा इन्द्रिय रसना मानना ही पड़ा, ऐसा ही शेष इन्द्रियों के विषय मनन लीखिये। इसी प्रकार मांस आदि इन्द्रियों से सुखादि का प्रह्वण मा होता अतः उन के प्रह्वण करने के लिये भी कोई इन्द्रिय अवश्य मान पड़ेगा और वह मन है जिनमें एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति हो सकती अर्थात् जब जिन इन्द्रिय के साध उस का उपयोग होता है तत्प्रत्येक ज्ञान उत्पन्न होता है और संयोग न होने पर इन्द्रिय के अविश और समर्थ होने पर भी ज्ञान नहीं होता। इस लिये पूर्य आत्मविद्धि के लिये जो हेतु दिये गये हैं वे मन में कदापि नहीं घट सकते ०

अथ यह पात विचारणीय है कि देहादि संघात से सिद्ध जो ज्ञान विद्ध हुआ है वह नित्य है अथवा अनित्य? विद्यमान बस्तु नित्य वा अनित्य भेद से ही प्रकार का होता है। आत्मा की वस्तु विद्ध होने पर भी नित्य है अथवा अनित्य? यह अर्थात् अविच्छिन्न रहता है। देख से उपर्युक्त से पहिले ही आत्मा की स्थिति, बिना हेतुओं से उसे विद्ध किया उगर्ही विद्ध हो गये। जब देह के नष्ट होने पर भी आत्मा विद्यमान रहता है तब वस्तु की विद्ध करते हैं:-

पूर्वाभ्यस्तस्मृत्यनुबन्धात् जातस्य हर्षभयशोकसम्प्रतिपत्तेः

॥ १९ ॥ (२१८)

उ०-पहिले अस्यास की हुई स्मृति के लगाव से उत्पन्न हुवे को हर्ष, भय, शोक की प्राप्ति होने से (आत्मा नित्य है) ॥

तत्काल जन्मा बालक (जिस ने इस जन्म में हर्ष, भय और शोक आदि के हेतुओं का अनुभव नहीं किया है) हर्ष, भय और शोक आदि से युक्त देखा जाता है और वे हर्षादि पूर्वजन्म में अस्यास की हुई स्मृति के अनुबन्ध ही उत्पन्न होते हैं, क्योंकि बिना पूर्वाभ्यास के स्मृति का अनुबन्ध हो नहीं सकता और पूर्वाभ्यास बिना पूर्वजन्म के नहीं हो सकता । अतएव इस से स्पष्ट है कि यह आत्मा इस शरीर के नष्ट होने पर भी शेष रहता है, अन्यथा ज्योजात बालक में हर्षादि की प्रतिपत्ति असंभव है । इस से आत्मा का नित्यत्व सिद्ध होता है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:—

प्रव्यादिषु प्रबोधसंमीलनविकारवत्तद्विकारः ॥ २० ॥ (२१९)

पू०-पद्मादि में जैसे प्रबोध और संमीलन आदि विकार होते हैं, तद्वत् उस में भी हर्ष, शोक आदि विकार मानने चाहियें ॥

जैसे कमल आदि अनित्य पदार्थों में खिलना और बन्द होना आदि विकार होते हैं, ऐसे ही अनित्य आत्मा में भी हर्ष, भय और शोक आदि विकार स्वाभाविक हो सकते हैं । इस दशा में पूर्वजन्म के मानने की क्या आवश्यकता है ? अतएव आत्मा अनित्य है ॥ अब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:—

नोष्णशीतवर्षाकालनिमित्तत्वात् पञ्चात्म-

कविकाराणाम् ॥ २१ ॥ (२२०)

उ०-पञ्चात्मक विकारों के उष्ण शीत और वर्षाकाल नैमित्तिक होने से (पूर्वपक्ष ठीक) नहीं ॥

पञ्चभूतों के विकार कमल आदि का खिलना और बन्द होना भी बिना निमित्त के नहीं है । गर्मी, शीत और वर्षा इन मौसमों के कारण से ही पद्मादिकों में प्रबोध और संमीलन आदि विकार उत्पन्न होते हैं, अन्यथा नहीं । इसी प्रकार ज्योजात बालक के हर्षादि का निमित्त पूर्वाभ्यस्त स्मृति का सस्कार है । जैसे बिना गर्मी आदि निमित्त के कमल का खिलना

और बन्ध होना आदि विकार नहीं हो सकते, ऐसे ही विना विच्छेद रह्य रूप निश्चित के तत्काल अपने बालक को रूप भय आदि विकारों का क्षेत्र अर्चभाव है, अतः आत्मा नित्य है । इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं-

प्रेत्याहाराम्यासकृतात् स्तन्याभिलापात् ॥ २२ ॥ (२२१)

उ०-भर कर पूर्वाभ्यासकृत रूप का अभिलाष होने से आत्मा नित्य है भरकर जब प्राची जन्म लेता है, तब उसी समय विना किसी भी शिक्षा या प्रेरणा के स्वयं रूप पीने लगता है, यह बात विना पूर्वकृत तोष नाभ्यास के ही नहीं सकती, क्योंकि इस जन्म में ही अभी उस ने भोजन का अभ्यास किया ही नहीं, फिर उस की प्रवृत्ति उस में क्योंकर हुई ? हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि लुपा से पीड़ित बालकादि पूर्वकृत आहाराम्यास के संस्कारों से प्रेरित होकर दुग्धपानादि भोजन करने में प्रवृत्त होते हैं । विना पूर्वजन्म के भाने जातमात्र की भोजन में प्रवृत्ति ही नहीं सकती, इस से अनुमान होता है कि इस शरीर से पहिले भी शरीर था, जिस में इस ने भोजन का अभ्यास किया था । जब उस शरीर को छोड़ कर यह दूसरे शरीर में आया, तो लुपा से पीड़ित होकर पूर्वजन्माभ्यास आहार को स्मरण करता हुआ दुग्ध को चम्पटा करता है । अतएव देह के नाश से आत्मा या नाश नहीं होता । इस पर भी शङ्का करते हैं:-

अयसोऽयस्कान्ताभिगममवत्तदुपसर्पणम् ॥ २३ ॥ (२२२)

पू०-लोहे का चुम्बक के प्रति जैसे अभिगमन होता है, तद्वत् उस भी उपसर्पण ही सकता है ।

जैसे लोहा अभ्यास के विना ही चुम्बक की ओर जाता है इसी प्रकार बालक भी आहाराम्यास के विना ही रूप की चम्पटा करता है । इस लिये यह हेतु कि विना पूर्वाभ्यास के भोजन में प्रवृत्ति नहीं हो सकती, ठीक नहीं । अब उक्त शङ्का का समाधान करते हैं:-

नान्यत्र प्रवृत्त्यभावात् ॥ २४ ॥ (२२३)

उ०-अन्यत्र प्रवृत्ति न होने से (उक्त हेतु) ठीक नहीं ।

लोहे और चुम्बक का जो दृष्टान्त दिया गया है वह ठीक नहीं क्योंकि

लोहे का चुम्बक के पास जाना किसी निमित्त से है । यदि इस में कोई निमित्त न होता तो लोष्ट आदि भी चुम्बक के पास सरक जाते या लोहा चुम्बक के सिवाय लोष्टादिक के सभीप भी आकर्षित होजाता । यह नियम तो है कि चुम्बक लोहे को ही अपने पास खींचता है और किसी को नहीं और लोहा भी चुम्बक के ही पास जाता है और किसी-के नहीं ? यह नियम ही इन के उस विशेष सम्बन्ध रूप निमित्त की (जो होने वाली क्रिया का लिङ्ग वा हेतु है) सूचना करता है । बस जैसे लोहे का चुम्बक के प्रति उपसर्पण अकारण नहीं है, ऐसे ही बालक की स्तन्यपान में प्रवृत्ति भी निष्कारण नहीं है । अब रही यह बात कि वह कारण क्या है ? हम प्रत्यक्ष देखते हैं कि जीवों की भोजन में प्रवृत्ति पूर्वकृत आहार के अन्वयास की स्मृति से होती है तो फिर हम इस दृष्ट कारण को छोड़ कर अदृष्ट की कल्पना क्यों करें । इस लिये आत्मा का नित्य होना सिद्ध है ॥

पुनः इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं.—

वीतरागजन्माऽदर्शनात् ॥ २५ ॥ (२२४)

उ०-वीतराग (विरक्त पुरुष) का जन्म न दीखने से (आत्मा नित्य है) ।

आत्मा के नित्यत्व में दूसरा हेतु यह भी है कि राग (सासारिक प्रदायों के मोह) में फंसा हुआ प्राणी जन्म लेता है और पूर्वानुभूत विषयों का अनुचिन्तन करना ही राग का कारण है, सो यह अनुचिन्तन दूसरे जन्म में बिना शरीर धारण किये हो नहीं सकता । यह आत्मा पूर्व शरीर में अनुभव किये विषयों का स्मरण करता हुआ उन में रक्त होता है, यही दोनों जन्मों की सन्धि है अर्थात् पूर्वजन्म का पूर्वतर जन्म से और पूर्वतर जन्म का पूर्वतम जन्म से सम्बन्ध होता है । इस प्रकार चेतन आत्मा का शरीर के साथ अनादि सम्बन्ध है जो कि राग की परम्परा को भी (जिस में अनुबद्ध हुआ प्राणी जन्म लेता है) अनादि सिद्ध करता है । अतएव आत्मा नित्य है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

सगुणद्रव्योत्पत्तिवत्तदुत्पत्तिः ॥ २६ ॥ (२२५)

पू०-सगुण द्रव्य की उत्पत्ति के तुल्य उस की उत्पत्ति भी (हो जायगी) जैसे उत्पत्तिधर्मक घटादि द्रव्यों के रूपादि गुण द्रव्योत्पत्ति के साथही

स्वयं उत्पन्न हो जाते हैं, ऐसे ही उत्पत्ति घने वाले आत्मा में राग भी स्वयं उत्पन्न हो जायगा। अतएव जब राग ही उत्पत्ति से पहिले नहीं था, तब उस पर घनमे वाली पूर्ववन्म की भित्ति कहा रह सकती है और जब पूर्ववन्म नहीं थी आत्मा अवश्यमेव अनित्य है ॥

अब इस का समाधान करते हैं:—

न, सङ्कल्पनिमित्तत्वाद्वागादीनाम् ॥ २७ ॥ (२२६)

२७-रागादिकों के सङ्कल्पमूलक होने से (उन की उत्पत्ति) नहीं हो सकती ॥

समुच्चक्ष्य की उत्पत्ति के समान आत्मा की वा राग की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि रागादि सङ्कल्पमूलक हैं। विषयो का विषय करते हुए प्राप्ति सब पूर्वानुभूत विषयों का विस्ताररूप सङ्कल्प करते हैं, तब राग उत्पन्न होता है। इस से किन्तु होता है कि उत्पन्न हुवे वालक में भी राग (इच्छा) पूर्ववन्मानुभूत विषयों के स्मरण से उत्पन्न होता है। यदि आत्मोत्पत्ति के कारण से राग की उत्पत्ति होती तो सङ्कल्प से भिन्न राग का कारण होता, परन्तु कायद्रव्य के समान न तो आत्मा की उत्पत्ति हो सकती है, क्योंकि यह अप्राकृत है और न सङ्कल्प से भिन्न कोई और राग का कारण हो है। इस लिये सगुण द्रव्य की उत्पत्ति के समान इन की भी उत्पत्ति मानना ही नहीं। यदि सङ्कल्प से अन्य घनायमे ससगुण राग का कारण मानो तो भी आत्मा का पूर्व शरीर से संयोग जानना ही पड़ेगा, अन्यथा बिना शरीर के घनायमे की स्थिति ही ही नहीं सकती। अतएव आत्मा नित्य है ॥

यह कहा जा चुका है कि चेतन आत्मा का शरीर के साथ संयोग न जानादि है और अपने लिये गुणाद्युक्त समानुसार आत्मा को यह शरीर (के लिये दुःख का अधिष्ठान है) मिलता है। अब उन शरीर की परीक्षा की जाती है कि यह प्राणादि के समान एकग्रहति है अथवा नानाग्रहति ?

पापिय गुणान्तरोपलब्धे ॥ २८ ॥ (२२७)

२८-(सङ्कल्प का शरीर) पापिय है, गुणान्तर की उपलब्धि होने से। एषिषी के विकार को पापिय कहते हैं। एषिषी के लिये गन्ध काडिन्वारी की उपलब्धि शरीर में भी होती है। यद्यपि केवल एषिषी के ही नहीं

किन्तु पञ्चभूतो के संयोग से शरीर बनता है। तथापि जलादि अन्य भूत इस के निमित्त कारण हो सकते हैं, उपादान नहीं। क्योंकि पृथिवी के परमाणुओं में उन का संयोग होने से शरीर बनता है। जल, तेज और वायु सम्बन्धी शरीर अन्य लोको में होंगे, परन्तु उन में भी अन्य भूतो का संयोग अनिवार्य है। तात्पर्य यह है कि अस्मदादि के शरीर यद्यपि पञ्चभूतों के संयोग से बने हैं, तथापि पृथिवी के परमाणुओ का विशेष सम्बन्ध होने से पार्थिवप्रधान हैं ॥
पुनः इसी की पुष्टि करते हैं.—

श्रुतिप्रामाण्याच्च ॥ २९ ॥ (२२८)

उ०—श्रुति के प्रमाण से भी (अस्मदादि के शरीर पार्थिव हैं) ॥

“सूर्यन्ते चक्षुर्गच्छतात्” इम श्रुति से “पृथिवीं ते शरीरम्” कहा गया है। सृष्ट शरीर के प्रति यह उक्ति है अर्थात् तेरी आंख सूर्य में जावे और तेरा शरीर पृथिवी में मिल जावे, इत्यादि। अतएव “नाश. कारणलयः” इस सांख्य मत के अनुसार कार्य का अपने कारण से लीन हो जाना ही नाश कहाता है। इस श्रुति के प्रमाण से सिद्ध है कि शरीररूप कार्य का उपादान कारण पृथिवी है, तभी तौ उस के नाश होने पर उस का पृथिवी में मिलना बन सकता है। यह श्रुति या तौ किसी शाखान्तर की है, या (सूर्यं चक्षुर्गच्छतु०) ऋग्वेदमन्त्र में पाठान्तर हो गया है ॥

आत्मा और शरीर की परीक्षा हो चुकी, अब क्रमप्राप्त इन्द्रियों की परीक्षा की जाती है। प्रथम इस का विचार किया जाता है कि इन्द्रिय भौतिक हैं, अथवा अभौतिक ?

कृष्णसारे सत्युपलम्भाद् व्यतिरिच्य चोपलम्भात् संशयः॥

॥ ३० ॥ (२२९)

पू०—आंख की पुतली होने पर तथा उस से पृष्क् होने पर (रूप की) उपलब्धि होने से संशय होता है ॥

आंख की पुतली भौतिक है, उस के स्वस्थ होने पर रूप की उपलब्धि होती है और नष्ट होने पर नहीं होती, इस लिये ये भौतिक गोलक ही इन्द्रिय हैं, एक पक्ष तौ यह हुआ, दूसरा यह है कि आंख की पुतली का विषय से जब कुछ अन्तर (फ़ासला) होगा तभी उस का उपलम्भ (यहच) हो सकेगा और यदि कोई वस्तु आंख की पुतली से मिलादी जाय तौ कदापि

उस का ग्रहण न होसकेगा । यम अप्राप्त और दूर की वस्तु को ग्रहण करता भौतिक पदार्थ का भ्रम नहीं हो सकता, इस लिये इन्द्रिय भ्रमीतिक है । अब इस संशय का नाशिक समाधान करते हैं:—

महदणुग्रहणात् ॥ ३१ ॥ (२३०)

उ०—छोटे (भीर) बड़े (पदार्थों को) ग्रहण करने से इन्द्रिय भ्रमीतिक है । इन्द्रिय भ्रमीतिक नहीं है इस लिये कि उन से बड़े से बड़े और छोटे से छोटे पदार्थों का भी ग्रहण होता है । आंख जिस प्रकार घूस और पतंत जैसे बड़े पदार्थों को देख सकती है उसी प्रकार राई के दाने जैसे छोटे पदार्थों को भी देखती है, भौतिक पदार्थ में यह बात नहीं होसकती, क्योंकि वह अपने के अधिक परिमाण वाले द्रव्यों में व्यापक नहीं हो सकता। यह बात केवल भ्रमीतिक पदार्थ में ही हो सकती है कि वह छोटे, बड़े सब पदार्थों में व्याप्त हो सकता है, अतएव छोटे, बड़े सब पदार्थों को ग्रहण करने से इन्द्रिय भ्रमीतिक है । अब एक समाधान का प्रतिपाद करते हैं —

रश्म्यर्थसन्निकर्षविशेषात् तदुग्रहणम् ॥ ३२ ॥ (२३१)

(आंख की) रश्मि और अन्य के संयोग विधेय से उन का ग्रहण होता है । छोटे और बड़े पदार्थों के ग्रहण होने का कारण आंख की ज्योति और पदार्थ का संयोग विशेष है । भौतिक हीपक भी अपनी ज्योति से छोटे और बड़े पदार्थों को प्रकाशित करता है फिर यदि भौतिक आंख भी ऐसा करे तो आश्चर्य ही क्या है ? यदि आंख भ्रमीतिक होती तो जाने पीछे के सब पदार्थों को देख सकती थी, सिद्धि का आचरण भी उस की दूरतयक्ति को नहीं रोक सकता था । इस से सिद्ध है कि इन्द्रिय भ्रमीतिक है ।

अब इस पर शङ्का करते हैं:—

तदनुपलब्धेरहेतु ॥ ३३ ॥ (२३२)

उस की उपलब्धि न होने से (यह हेतु) अहेतु है । पूर्व श्रुत में जो हेतु दिया था कि आंख की ज्योति और पदार्थ के संयोग विधेय से ऐसा होता है उस पर यह आक्षेप करते हैं कि आंख की ज्योति अस्पष्ट है, यदि आकाशिक होती तो उसकी उपलब्धि अवश्य होती जैसी कि हीपक की ज्योति मत्स्य हीन पड़ती है । इस से सिद्ध है कि भौतिक के अतिरिक्त आंख में और कोई ज्योति नहीं है ।

अथ इस का समाधान करते हैं:—

नानुमीयमानस्य प्रत्यक्षतोऽनुपलब्धिरभावहेतुः ॥३४॥ (२३३)

उ०-अनुमान से सिद्ध होने वाले (पदार्थ) की (यदि) प्रत्यक्ष से उपलब्धि न भी हो तो भी वह उस के अभाव का हेतु नहीं है ॥

संयोग के निवारक आवरण रूप लिङ्ग से जिस का अनुमान किया जाता है, ऐसी आंख की ज्योति का प्रत्यक्ष से ग्रहण न किया जाना उस के अभाव का प्रतिपादक नहीं है। जैसे चन्द्रमा का पिछला भाग और पृथिवी का नीचे का भाग जब अनुमान से सिद्ध है तो उस का हम को प्रत्यक्ष न दीखना उस के अभाव को सिद्ध नहीं करता। निदान आंख की ज्योति का होना अनुमान से सिद्ध है इस लिये उस का प्रत्यक्ष न दीखना उस के अभाव को सिद्ध नहीं करता ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:—

द्रव्यगुणधर्मभेदाच्चोपलब्धिनियमः ॥ ३५ ॥ (२३४)

उ०-द्रव्य और गुण के धर्मभेद से उपलब्धि का नियम है ॥

बहुत से द्रव्य ऐसे हैं कि जिन की प्रत्यक्ष उपलब्धि नहीं होती, किन्तु वे अपने गुणों से ग्रहण किये जाते हैं। जैसे जल के सूक्ष्म परमाणु जो आकाश में व्यापक रहते हैं, उन को आंख से कोई देख नहीं सकता परन्तु शीतस्पर्श उन का अनुभव कराता है जिस से कि हेमन्त और शिशिर ऋतु उत्पन्न होते हैं। ऐसे ही अग्नि के सूक्ष्म परमाणु भी जो आकाश में जाकर फैलते हैं, आंख से नहीं दीखते, पर उष्णस्पर्श से ग्रहण किये जाते हैं, जिस के कारण ग्रीष्म और वसन्त ऋतु का प्रादुर्भाव होता है। अतएव द्रव्यमात्र में ही उपलब्धि का नियम नहीं है, किन्तु कहीं २ उस के गुण से भी यह सम्बन्ध रखता है ॥ फिर इसी की पुष्टि करते हैं:—

अनेकद्रव्यसमवायाद्रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥३६॥ (२३५)

उ०-अनेक द्रव्यों के समवाय और रूपविशेष से रूप की उपलब्धि होती है।

जहां रूप और उस के आश्रय द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है, उस को रूप विशेष कहते हैं, जिस के होने से कहीं रूप का ज्ञान होता है और न होने से कहीं द्रव्य की उपलब्धि नहीं होती। यह रूप का धर्म उद्भूत नाम से प्रख्यात है, आंख की ज्योति से उद्भूतत्व धर्म नहीं है, इसी लिये उस का प्रत्यक्ष नहीं होता। तेज में उद्भूत रूप और स्पर्श ये दोनों देखे जाते हैं, जैसे कि-

सूर्य की किरणों आंख से उनका उद्भूतरूप होना और तबचा से उद्भूतरूप होना प्रत्यक्ष है। किसी र में रूप का उद्भव और स्पर्श का अनुद्भव देना जाता है जैसी कि मन्द दीप की किरणों। आंख से दीप के प्रकाश को देखते हैं परन्तु तबचा से उज्यस्पर्श का अनुभव दूर से नहीं होता। उद्भूतरूप होने से यह भी प्रत्यक्ष कहलाता है। कोई र पदार्थ उद्भूत स्पर्श और अनुद्भूतरूप होते हैं जैसा कि उज्य जल जिसमें उज्यता का अनुभव ती होता है परन्तु उस का रूप नहीं दोलता, इस लिये यह अनुद्भूतरूप है। ऐसे ही कोई र पदार्थ ऐसे भी होते हैं कि जिन में रूप और स्पर्श दोनों अनुद्भूत होते हैं, जैसी कि आंख की ज्योति। फिर उस की उपलब्धि क्योंकर हो सकती है ?

आंख की ज्योति भी सूर्य और दीप के समान उद्भूत रूप ही क्यों बनाने परे ? इस प्रश्न के उत्तर में कहते हैं:—

कर्मकारितश्चेन्द्रियाणा व्यूहं पुरुषार्थतन्त्र ॥३०॥ (२२६)

२९-इन्द्रियों की रचना कर्मकारित पुरुषार्थ के आधीन है।

जैसे चेतन आत्मा का काम मुख दुःख आदि विषयों की उपलब्धि करना है ऐसे ही इन्द्रियों का काम आत्मा की उक्त विषयों की उपलब्धि करना है। जब जीवात्मा मुख दुःखादि के उपभोग में स्वरूप पूर्व कर्मों के आधीन है, तब इन्द्रियगण और उस की रचनाविशेष कर्मबन्ध का अतिक्रमण करते कर सकते हैं। तात्पर्य यह है कि इन्द्रियों की रचना जीवात्मा को कर्मानुसार मुख दुःख आदि विषयों की उपलब्धि कराने के लिये है, न कि स्वयं उद्भूत रूप और स्पर्श होने के लिये। इसी विषय में और भी उपपत्ति देते हैं:—

अव्यभिचारान् प्रतीघातो मौक्तिकधर्म ॥ ३८ ॥ (२३७)

३०-व्यभिचार न होने से प्रतीघात (उकावट) मूर्तों का धर्म है।

जो किसी आवरण के होने से इन्द्रिय की द्रव्य में उकावट होती है, वह मौक्तिक धर्म है, उस से मूर्तों में व्यभिचार नहीं होता क्योंकि अमौक्तिक पदार्थ के लिये वही कोई उकावट नहीं हो सकती। यदि कहे कि आवरण की उकावट होने से इन्द्रिय मौक्तिक हैं तो कहीं पर उकावट न होने से उस को अमौक्तिक भी मानना पड़ेगा, जैसे काच और बिलीरुआदि का आवरण होते हुए भी दीप रश्मि तक नहीं जाती, घटछोद में लसी की आड़ होते हुए भी जगि की उज्यता से बस्तु पक जाती है ॥

अनुपलब्धि का और भी कारण है :-

मध्यन्दिनोल्काप्रकाशानुपलब्धिवत्तदनुपलब्धिः ॥३९॥ (२३६)

४०-मध्याह्न में उल्काप्रकाश की अनुपलब्धि के समान उस की अनुपलब्धि (समझनी चाहिये) ॥

उपलब्धिकारणों के होते हुवे भी दिन में सूर्य के प्रकाश से दूबे हुवे तारे नहीं दीखते तद्वत् दर्शनसाधनों के रहते हुवे भी किसी अन्य निमित्त से नेत्र की रश्मि का प्रत्यक्ष नहीं होता और वह निमित्त बतलाचुके हैं अर्थात् जो पदार्थ अनुद्भूतरूप स्पर्श धर्म वाला है, उसकी प्रत्यक्ष उपलब्धि नहीं होती ॥

अत्यन्त अनुपलब्धि से तो अभाव समझा जाता है, अन्यथा कोई कह सकता है कि मही के ढेले में भी प्रकाश है और वह सूर्य के प्रकाश से तिरोहित हुवा नहीं दीख पड़ता । इस का उत्तर अगले सूत्र में देते हैं:-

न, रात्रावप्यनुपलब्धेः ॥ ४० ॥ (२३९)

४०-रात को भी न दीखने से (उक्त कथन ठीक) नहीं है ॥

यदि ढेले में प्रकाश होता तो रात को तो दीख पड़ता, बस रात को भी न दीखने से ढेले में प्रकाश का अत्यन्ताभाव है ॥

अब यह शङ्का उत्पन्न होती है कि अनुद्भूतरूप होने से आंख की किरण का प्रत्यक्ष नहीं होता अथवा किसी अन्य पदार्थ से अभिभूत होने से, जैसे कि तारे सूर्य के प्रकाश से अभिभूत होकर नहीं दीखते ? इस के उत्तर में कहते हैं कि —

बाह्यप्रकाशानुग्रहाद्विषयोपलब्धेरनभिव्यक्तितोऽनुपलब्धिः ॥ ४१ ॥ (२४०)

४०-बाह्यप्रकाश की सहायता से विषयोपलब्धि (होती) है । अतः अनुद्भूतरूप होने से उपलब्धि नहीं होती ॥

अनुद्भूतरूप होने से आंख की ज्योति नहीं दीखती, क्योंकि सूर्यादि के प्रकाश की सहायता से आंख देखने में समर्थ होती है, यदि वह नक्षत्रादि के समान उद्भूतरूप होती तो बाह्यप्रकाश की अपेक्षा न रखती और यदि किसी से अभिभूत हुवा करती तो फिर सूर्यादि के प्रकाश में देखना नहीं बन सकता था, अतएव केवल अनुद्भूतरूप होने से ही आंख की रश्मि का प्रत्यक्ष नहीं होता ॥ पुनः उसी की पुष्टि करते हैं :-

अभिष्यक्तौ चाभिभयात् ॥ ४२ ॥ (२४१)

४०-उद्भूतरूप होने पर और बाह्यप्रकाश की अपेक्षा न रहने पर अ-भिभव (तिरस्कार) होने से (नेत्र रश्मियाम् इ) ॥

जो रूप अभिष्यक्त (उद्भूत) होता है और बाह्यप्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता उस का अभिभव देखने में आता है । जैसे कि नक्षत्र और सौ पादि । इस के विपरीत जो पदार्थ अतभिष्यक्तरश्मि है और बाह्यप्रकाश की अपेक्षा भी रखता है, जैसे कि दूरयीन, उस का अभिभव नहीं होता । इसी प्रकार अनुद्भूतरूप होने से आँख की ज्योति का प्रत्यक्ष नहीं होता ॥

अब इसी विषय में दूसरा श्लोक देते हैं :-

नक्तसुरनयनरश्मिदर्शनाच्च ॥ ४३ ॥ (२४२)

४१-रात्रिभरों की नेत्र ज्योति देखने से भी (आँख में किरण हैं) ॥

रात में विपरीत वाले ताराओं की नेत्रज्योति अंधेरी में स्पष्ट देख पड़ती है अन्यथा अंधेरे में तन की देख न पड़ता । इस से वे अस्तुओं में भी अनुमान करना चाहिये ॥

इन्द्रिय और अर्थ के संयोग को उपलब्धि का कारण कहा जा, अब उस पर शङ्का करते हैं :-

अप्राप्यग्रहण काचाम्रपटलस्फटिकान्तरितोपलब्धे ॥

॥ ४४ ॥ (२४३)

४०-(इन्द्रियों में विषयों को) प्राप्त न होकर (भी) ग्रहण (करने की शक्ति है) काच, जल और स्फटिक का व्यवधान होने पर (भी) वस्तु की उपलब्धि होने से ॥

पानी काच और चिलौर का आवरण होने हुये भी पदार्थ जैसे ही हो रहते हैं जैसे कि चिना आवरण के । व्यवधान के होने पर संयोग नहीं रहता यदि इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही उपलब्धि का कारण होता तो व्यवधान होने पर कदापि वस्तु का ध्यान न होना चाहिये या परन्तु होता है । इस से निश्चि है कि इन्द्रियों में अप्राप्यग्राहकत्व है, अतएव ये अमीतिक भी हैं क्योंकि केवल प्राप्त को ग्रहण करना भीतिक का धर्म है ॥

अब उस शङ्का का समाधान करते हैं :-

न, फुद्धान्तरितानुपलब्धेरप्रतिषेध ॥ ४५ ॥ (२४४)

उ०—भित्ति के आवरण में उपलब्धि न होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं (इस लिये इन्द्रिय और अर्थ का संयोग ही उपलब्धि का कारण है ; इस का) खण्डन नहीं हो सकता ॥

यदि इन्द्रिय अप्राप्त को ग्रहण करते होते तो भित्ति (दीवार) का आवरण होने पर भी वस्तु की उपलब्धि होती और यदि इन्द्रिय प्राप्त को ही ग्रहण करते होते तो काच और बिल्ली आदि के व्यवधान में भी उपलब्धि न होनी चाहिये थी । इस का उत्तर देते हैं:—

अप्रतिघातात्सन्निकर्षोपपत्तिः ॥ ४६ ॥ (२४५)

उ०—प्रतिघात न होने से संयोग की उपपत्ति (सिद्धि) है ॥

काच और स्फटिक आदि खण्ड होने से नेत्र की रश्मि को पदार्थ में जाने से नहीं रोकते, अतएव उन के आवरण होने पर भी संयोग का प्रतिघात (प्रतिबन्ध) नहीं होता । पुनः दृष्टान्त से इसी की पुष्टि करते हैं:—

आदित्यरश्मेः स्फटिकान्तरेऽपि दाहोऽविघातात् ॥४७॥ (२४६)

उ०—सूर्य की किरण के (कुम्भादि में, दीप किरण के) स्फटिकादि में और (अग्नि तेज के) दाह्य वस्तु में प्रतिघात न होने से (संयोग सिद्ध है) ॥

इस सूत्र में भाष्यकार ने “अविघातात्” इस हेत्वर्थक पञ्चम्यन्त पद का सूत्रस्थ प्रत्येक पद के साथ अन्वय किया है और उस के पृथक् र ही उदाहरण भी दिये हैं । यथा—सूर्य की किरण घड़े के भीतर जाने से नहीं रुकतीं इसी कारण घड़े का जल गरम हो जाता है, संयोग होने से ही कुम्भस्थ जल में सूर्य की उष्णता का प्रभाव हो जाता है, जिस से जल का अपना गुण शैत्य दब जाता है । इसी प्रकार स्फटिकादि में दीपकिरणों का अवरोध नहीं होता, प्रत्युत काचादि का आवरण होने से दीप का प्रकाश और भी खण्ड हो जाता है । काचादि का आवरण होते हुवे भी प्रकाश्य और प्रकाशक का संयोग मानना पड़ता है, अन्यथा रूपोपलब्धि नहीं हो सकती । ऐसे ही बटलोई में डाली हुई वस्तु अग्नि के तेज से पक जाती है, अर्थात् तली का व्यवधान होते हुवे भी अग्नि का दाह्य वस्तु से संयोग हो जाता है । यदि संयोग न होता तो उस का दशान्तर क्यों होता । बस जैसे कुम्भादि सूर्य की किरण को, स्फटिकादि दीपकिरण को और स्थाल्यादि अग्नि के तेज को नहीं रोकते, ऐसे ही काचादि नेत्र की ज्योति को भी नहीं रोकते । अतएव संयोग अप्रतिहत है ॥ अब पुनः इस पर आक्षेप करते हैं:—

नेतरैतरधर्मप्रसङ्गात् ॥ ४८ ॥ (२४७)

पृ०-एक दूसरे के धर्म के प्रसङ्ग से (अविधात) ठीक नहीं ।
प्रतियादी कहता है कि मुम्हारा क्या अविधात ठीक नहीं है, क्योंकि काचादि
और कुडपादि के धर्म परस्परविरुद्ध हैं । काचादि के ही समान कुडपादि में
भी अविधात क्यों नहीं होता ? यद्वा कुडपादि के ही तुल्य काचादि में भी
प्रतिधात क्यों नहीं होता ? इस का क्या कारण है ?

अथ उक्त भाष्येण का दृष्टान्त से समाधान करते हैं:-

आदर्शोदकयो प्रसादस्वामाठ्याद्रूपोपलब्धि

वत्तदुपलब्धि ॥ ४९ ॥ (२४८)

उ०-(जैसे) दर्पण और जल का स्वच्छ स्वरूप होने से रूप की उप
लब्धि (होती है, वैसे ही) उस की उपलब्धि (होती है) ॥

जैसे स्वच्छस्वरूप होने से दर्पण और जल में पुण्यादिरूप की उप
लब्धि होती है वैसे ही स्फटिकादि के भी स्वच्छस्वरूप होने से जल
की रहित उस के भीतर प्रवेश कर जाती है और फिर लौट आकर
प्रतिबिम्ब का प्रदण करती है, इसलिये संयोग का प्रतिधात नहीं होता,
परन्तु भ्रिति आदि में मलिनस्वरूप होने से प्रतिबिम्ब को धारण करने की
शक्ति नहीं है अतएव काचादि और कुडपादि के स्वरूप में महाम् अन्तर होने
से पदार्थों का प्रभाव इन पर एतदा नहीं पड़ सकता ॥

प्र०-दर्पणादि के समाग आरु की ज्योति को जानने में क्या प्रमाण है ?

वृष्टानुमिताना नियोगप्रतिषेधानुपपत्ति ॥ ५० ॥ (२४९)

उ०-वैसे और अनुमान किये अथवा लिङ्ग देख कर अनुमान किये पदार्थों
का नियोग और प्रतिषेध नहीं होसकता ॥

प्रमाणों से जो प्रमेयों की परीक्षा करना चाहता है, वह उन के विषय में
सबतक कि उन की मित्रि न हो पाये, नियोग (यह ऐसा ही है) और
प्रतिषेध (यह ऐसा नहीं है) नहीं फहसकता क्योंकि यह ही नहीं सकता
कि रूप से समान गन्ध भी नेत्र का विषय होनावे अथवा गन्ध के तुल्य रूप
भी नेत्र का विषय न हो तथा सुर्भ से जैसे अग्नि का अनुमान किया जाता
है वैसे ही जल का भी किया जाने लगे यद्वा जैसे जल का अनुमान नहीं

होता वैसे ही अग्नि का भी न हो। बात यह है कि जो पदार्थ जैसे होते हैं वैसे ही उन का स्वभाव भी होता है। प्रतिवादी ने जो यह कहा था कि काचादि के समान कुड्यादि में भी रुकावट न होनी चाहिये तथा कुड्यादि के तुल्य काचादि में भी रुकावट होनी चाहिये, यह नियोग और प्रतिषेध ठीक नहीं है क्योंकि प्रत्येक पदार्थ की बनावट और दशा भिन्न २ है जो कि प्रत्यक्ष और अनुमान से सिद्ध होती है। भित्ति की आड़ में रक्खी हुई वस्तु आख से नहीं दीखती, इस से भित्ति में दृष्टि का प्रतिघात होना सिद्ध है, काचादि पदार्थों में दृष्टि का अवरोध नहीं होता, इस से पदार्थों की उपलब्धि होती है। इस लिये सब पदार्थों में एकसा नियोग और प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

इन्द्रियपरीक्षा समाप्त हुई अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि इन्द्रिय एक है अथवा अनेक ?

**स्थानान्यत्वे नानात्वादवयविनानात्वादवयविनाना-
स्थानत्वाच्च संशयः ॥ ५१ ॥ (२५०)**

५०-अनेक स्थानों में अनेक पदार्थों के होने से और एक पदार्थ के अनेक स्थानों में होने से संदेह (होता है) ॥

बहुत से द्रव्य ऐसे हैं कि जो पृथक् २ रूप से अनेक स्थानों में देखे जाते हैं जैसे शरीर के हस्तपादादि अवयव और कहीं पर एक ही द्रव्य अनेक स्थानों में देखा जाता है जैसा कि जीवात्मा। अब यहां पर यह सन्देह होता है कि हस्तपादादि अङ्गों के समान इन्द्रिय अनेक हैं अथवा अङ्गी जीवात्मा के समान एक ?

प्रथम पूर्वपक्ष करते हैं कि-

त्वगव्यतिरेकात् ॥ ५२ ॥ (२५१)

५०-व्यतिरेक (पार्थक्य) न होने से त्वचा (ही एक इन्द्रिय है) ॥

सब शरीर में व्याप्त होने से त्वचा ही एक इन्द्रिय है क्योंकि शरीर में कोई भी ऐसा इन्द्रिय नहीं है जिस में त्वचा व्यापक न हो। यदि त्वक् न हो तो फिर अन्य इन्द्रियों के होते हुवे भी किसी विषय का ग्रहण नहीं हो सकता। इस लिये सब इन्द्रियों में व्यापक और विषय ग्रहण में निमित्त त्वचा ही को एक प्रधान इन्द्रिय मानना चाहिये ॥

अब इस पूर्वपक्ष का निराकरण करते हैं:—

नेन्द्रियान्तरार्धानुपलब्धे ॥ ५३ ॥ (२५२)

उ०-अन्य इन्द्रियों के अर्थों की (त्वचा से) अनुपलब्धि होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं है ॥

स्वप्नसाहक स्वगिन्द्रिय के होते हुए अन्य इन्द्रियों के अर्थ रूपादि अन्य दिकों से ग्रहण नहीं किये जाते । यदि प्रतिवादी के कथनानुसार स्वनिनि से सिद्ध और कोई इन्द्रिय न होता तो अन्य समुच्च को स्वर्ण के समान रूप भी ग्रहण होना चाहिये था, जो कि ऐसा नहीं होता, इस लिये त्वचा एक इन्द्रिय नहीं है ॥

अब पुनः पूर्वपक्षी अपने कथन की पुष्टि करता है:—

त्वगवयवविशेषेण धूमोपलब्धिस्तदुपलब्धिः ॥ ५४ ॥ (२५३)

पू०-त्वचा के अवयवविशेष से धूम की उपलब्धि के समान (रूप) की उपलब्धि (भी हो जायगी) ॥

जैसे त्वचा का एक भाग भांश में संयुक्त हुआ धुँव के स्पर्श को ग्रहण करता है, वैसे ही उसका दूसरा भाग भांशसे भिन्ना हुआ रूपादि को ग्रहण करता है, उक्त स्वप्नसाहक भाग के उपलब्ध होने से अन्यादिकों को रूप उपलब्धि नहीं होती । तात्पर्य यह कि भांश में जो त्वचा का भाग है वह विभक्त होने से ही दर्शनशक्ति जाती रहती है, अतएव त्वचा ही एक इन्द्रिय अथ इस का उद्घटन करते हैं:—

आहसत्यादहेतु ॥ ५५ ॥ (२५४)

उ०-व्याघात दोष होने से (उक्त हेतु) अहेतु है ॥

प्रतिवादी ने पढ़ते कहा था कि अव्यतिरेक (अपार्षक्य) ही अर्थात् तब शरीर में व्याप्त होने से त्वचा ही एक इन्द्रिय है और अब कि ब्रिहदु यह कहना कि त्वचा के किसी भागविशेष से धूम की उपलब्धि के समान रूपादि की भी उपलब्धि हो जायगी । ये दोनों कथन पूर्व विरुद्ध हैं क्योंकि जब त्वचा अव्यतिरेक भाव से सारे शरीर में व्यापक है तब कि भाग किसे ? और यदि उक्त के भाग हैं तो तब का अन्वय से व्यापक होना किसा ? यों ही उपलब्धादि भूत भी इन्द्रियों में व्यापक

क्योंकि उन के अभाव में विषयों का ज्ञान नहीं हो सकता । वम जैसे विषयों के ग्रहण करने में पृथिव्यादि भूत इन्द्रियों के सहायक हैं, अधिक से अधिक ऐसा ही त्वचा को भी मानलो, परन्तु भिन्न २ विषयों के ग्राहक भिन्न २ इन्द्रिय हैं, न कि एक ॥ पुन. इसी की पुष्टि करते हैं:—

न, युगपदर्थानुपलब्धेः ॥ ५६ ॥ (२५५)

२०—एक साथ अनेक अर्थों की उपलब्धि न होने से (एक इन्द्रिय) नहीं है ॥

यदि सर्वविषयक कोई एक ही इन्द्रिय होता तो एक काल में अनेक विषयों की उपलब्धि होनी चाहिये थी परन्तु ऐसा नहीं होता इस लिये नाना समयों में नाना अर्थों के ग्राहक इन्द्रिय अनेक हैं । सूत्र न० ५३ । ५४ । ५५ अधिक रक्खे गये हैं, इसी लिये वृत्तिकार ने इन पर वृत्ति भी नहीं की । यदि इन को उपेक्षित कर दिया जाय तब भी शास्त्र की सङ्गति में कोई बाधा नहीं पड़ती प्रत्युत और भी उत्तमता से सङ्गति मिल जाती है, परन्तु वात्स्यायन ने अपने भाष्य में इन को सूत्र मानकर व्याख्यान किया है, इसलिये हमने भी इन को यथास्थान सुरक्षित रक्खा है ॥

फिर भी उसी अर्थ की पुष्टि करते हैं:—

विप्रतिषेधाच्च न त्वगोका ॥ ५७ ॥ (२५६)

२०—विप्रतिषेध होने से भी त्वचा (ही) एक (इन्द्रिय) नहीं है ॥

यदि चक्षुःस्य त्वचा से अप्राप्त (दूरस्थ=अस्पृष्ट) रूपों का ग्रहण होता है, तो स्पर्शादिकों में भी ऐसा ही मानना पड़ेगा अर्थात् त्वचा के साथ विषय का संयोग न होने पर भी स्पर्श का ज्ञान होगा । जो कहो कि स्पर्शादि प्राप्त हुवे त्वचा से ग्रहण किये जाते हैं और रूपादि विना प्राप्त हुवे भी । ऐसा मानने पर कोई आवरण न रहेगा और आवरण के न रहने पर विषय मात्र का ग्रहण होगा, चाहे उस में रुकावट हो वा न हो । तथा दूर और समीप की भी कुछ व्यवस्था न रहेगी, कोई वस्तु चाहे कितनी ही दूर हो और कितनी ही उस से रुकावट क्यों न हो, त्वचा से उस की उपलब्धि माननी पड़ेगी, परन्तु यह अनुपपन्न है, इसलिये केवल त्वचा ही इन्द्रिय नहीं है ॥

फिर भी इसी की पुष्टि की जाती है.—

इन्द्रियार्थपञ्चत्वात् ॥ ५८ ॥ (२५७)

२०—इन्द्रियों के पांच अर्थ होने से (भी त्वचा ही एक इन्द्रिय नहीं है)

शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध, इन्द्रियों के ये पांच विषय प्रसिद्ध हैं। स्वभा ने केवल स्पर्श का ज्ञान होता है न कि रूपादि अन्य विषयों का, पूरे रूपादि अन्य विषयों को ग्रहण करने के लिये यक्षुरादि इन्द्रियों को नानमा पड़ता है, यदि न जाना जाय तो अन्धे का रूप यक्षिर को शब्द प्राण शक्तिहीन को गन्ध और रसभावस्थित पुरुष को रस का ज्ञान होना चाहिये क्योंकि स्वगिन्द्रिय इन सब के पास है। परन्तु अन्धे आदि को स्वभा के होते हुए भी रूपादि का ज्ञान नहीं होता, इसी से अनुमान होता है कि पाँचों भिन्न-भेदों को ग्रहण करने वाले पाँच ही इन्द्रिय हैं ॥

अथ इत्थं पर पुनः शङ्का करते हैं:-

न, तदर्थं यदुहृत्यात् ॥ ५६ ॥ (२५८)

पू०-उन के (इन्द्रियों के) बहुत अर्थ होने से (पाँच ही इन्द्रिय नहीं हैं) ॥

इन्द्रियों के अनेक अर्थ होने से पाँच इन्द्रियों का मानना ठीक नहीं। पपा-शीतोष्णादि में ही से स्पर्श कई प्रकार का है, ऐसे ही शून्य, सख्य और हरितादि में ही से रूप भी कई प्रकार का है। इसी प्रकार मिस कटुकादि में ही से रस, सुगन्ध और दुर्गन्ध आदि में ही से गन्ध, वर्णात्मक और ध्वम्पात्मक में ही से शब्द कई प्रकार के हैं, अतएव इन्द्रियों के पाँच अर्थ होने से पाँच ही इन्द्रिय हैं, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि अर्थ बहुत हैं ॥

अथ इत्थं वा उत्तर देते हैं:-

गन्धत्वाद्यथमतिरेकाङ्गन्धादीनामप्रतिषेध ॥६०॥ (२५९)

६०-गन्धत्वादि (सामान्य धर्म) से गन्धादिकों के पृथक् होने के कारण निषेध नहीं हो सकता ॥

जैसे स्पर्श तीन प्रकार का है-शीत उष्ण और साधारण, परन्तु इन तीनों में स्पर्शत्व रूप सामान्य धर्म एक ही है, क्योंकि जो स्वभा शीतस्पर्श को ग्रहण करती है वही उष्ण और साधारण स्पर्श को भी ग्रहण करती है इस लिये शीतोष्णादि अपने विशेष लक्षण रहता हुआ भी स्पर्श एक ही है, तो फिर उस के ग्रहण करने वाले इन्द्रिय अनेक कैसे हो सकते हैं ? इसी प्रकार गन्धत्व से गन्ध मात्र का रूपत्व से रूप मात्र का, रसत्व से रस मात्र का और शब्दत्व से शब्द मात्र का ग्रहण होने से पाँच इन्द्रियों के अतिरिक्त दूसरे साधन की अपेक्षा नहीं रहती इन लिये पाँच अर्थ और उन के पाँच ही इन्द्रियों का होना सिद्ध है ॥

फिर शब्दा करते हैं—

विषयत्वाऽव्यतिरेकादेकत्वम् ॥ ६१ ॥ (२६०)

पू०—(तौ फिर) विषयत्व के व्यतिरेक न होने से (इन्द्रिय का) एकत्व होना चाहिये ॥

यदि गन्धत्व के एक होने से सुगन्ध और दुर्गन्ध दो नहीं हैं तौ विषयत्व के एक होने से गन्ध रमादि भी एक ही होने चाहियें । क्योंकि विषय शब्द से पाचो का ग्रहण होता है, जब विषयत्व में इन सब की एकता है तौ फिर इन्द्रियत्व में भी एकता होनी चाहिये ॥ अब इस का उत्तर देते हैं —

न, बुद्धिलक्षणाधिष्ठानगत्याकृतिजातिपञ्चत्वेभ्यः ॥६२॥ (२६१)

उ०—बुद्धिलक्षण, अधिष्ठान, गति, आकृति और जाति के पञ्चधा होने से इन्द्रियैकत्व नहीं हो सकता ॥

(१) बुद्धि ज्ञान को कहते हैं सो चाक्षुषादि भेदों से पाच प्रकार का है, जब ज्ञान पांच प्रकार का है, तब उस के कारण भी पाच ही होने चाहियें नकि एक । (२) इन्द्रियों के अधिष्ठान भी पाच ही हैं, स्पर्श का सब शरीर, रूप का आख की पुतली, घ्राण का नासालिङ्ग, रसना का जिह्वा और श्रोत्र का कर्णविस्तर । जब प्रत्यक्ष इन्द्रियो के पाच भिन्न स्थान है तब उन का स्थानी एक कैसे हो सकता है ? (३) गतिभेद से भी इन्द्रिय पांच ही सिद्ध होते हैं, पुतली में से आंख की रश्मि निकल कर और रूप में परिणत होकर उस का ज्ञान कराती है, त्वगादि इन्द्रियों से जब विषय मिलते हैं, तब उन का ज्ञान होता है, शब्द जब क्रमपूर्वक उच्चारण किये जाते हैं तब उन का ज्ञान होता है, इत्यादि । (४) आकृति (बनावट) भी पाचों इन्द्रियो की भिन्न २ प्रकार की होने से इन्द्रिय एक नहीं, क्योंकि एक वस्तु के अनेक आकार नहीं होते । (५) गति (कारण) भी इन्द्रियों के पांच ही है । त्वचा का वायु, चक्षु का तेज, घ्राण का पृथिवी, रसना का जल और श्रोत्र का आकाश । जब कारण पाच हैं तब उन का कार्य एक कैसे हो सकता है ? अतएव पाच ही इन्द्रिय हैं ॥

प्र०—यह कैसे जाना गया कि इन्द्रियों के कारण पञ्चभूत हैं ? अव्यक्त नहीं, इस विषय में कहते हैं—

भूतगुणविशेषोपलब्धेस्तादात्म्यम् ॥६३॥ (२६२)

७०-(पक्ष) भूतों के गुणविशेष की उपलब्धि देने से (इन्द्रिय) भूतकार्य है। पक्षभूतों से गन्धादि गुणविशेषों की उपलब्धि प्रत्यक्ष देखने में जाती है। यथा-वायु स्पर्श, आकाश शब्द, अग्नि रूप, जल रस और पृथिवी मूल के अग्निष्यसूक्त हैं और यही भूतों के पांच गुण इन्द्रियों के पांच विषय हैं। इस से सिद्ध है कि पृथिव्यादि पक्षभूत ही पांचों इन्द्रियों के कारण हैं, कि इन का कोई अतत्परक कारण है ॥

अब इन पक्षभूतों के गुण दिखलाये जाते हैं:-

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाना स्पर्शपर्यन्ता पृथिव्या, अग्नि-
जोवायूना पूर्वपूर्वमपोह्याकाशस्योत्तर ॥६४॥ (२६३)

७०-गन्ध, रस रूप, स्पर्श और शब्दों में स्पर्शपर्यन्त पृथिवी के (गुण हैं) बल तेज और वायु के पहिलार छोड़ कर और आकाश का पिछलागुण है। गन्ध, रस, रूप और स्पर्श ये ४ गुण पृथिवी के हैं, रस, रूप और स्पर्श ये ३ गुण जल के, रूप और स्पर्श ये २ गुण अग्नि के, स्पर्श वायु का और शब्द आकाश का गुण है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

न, सर्वगुणानुपलब्धे ॥ ६५ ॥ (२६४)

७०-सब गुणों की उपलब्धि न होने से (यह निवृत्त) ठीक नहीं।

यह गुणों की व्यवस्था ठीक नहीं है क्योंकि जिन भूत के जितने गुण कहेगये हैं उन सब की उपलब्धि उस में नहीं होती। यथा-वायु में अग्नि प्रमाण से केवल गन्ध का ही ग्रहण होता है न कि रस रूप और स्पर्श का। एवं आकाश इन्द्रिय रचना से केवल रस का ग्रहण होता है न कि रूप और स्पर्श का। तथा अग्नि इन्द्रिय बलु से केवल रूप का ग्रहण होता है न कि स्पर्श का। जिस भूत में जिन गुण की उपलब्धि ही नहीं होनी वह उस का गुण कैसे हो सकता है? पुनः इसी शङ्का की पुष्टि करते हैं:-

एकैकस्यैवोत्तरगुणसद्भावात्तुत्तरोत्तराणां

तदनुपलब्धि ॥ ६६ ॥ (२६५)

७०-पिछले २ भूतों में एक २ भूत का एक २ ही पिछला २ गुण ही है उस की अनुपलब्धि है ॥

पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाश; इन पञ्चभूतों में और गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द; इन पांच गुणों में एक २ भूत का क्रमशः एक २ ही गुण है जैसे पृथिवी का गन्ध, जल का रस, तेज का रूप, वायु का स्पर्श और आकाश का शब्द । इन लिये अपने २ गुण की ही इन में उपलब्धि होती है न कि अन्य के गुण की ॥ अब इस का पाक्षिक समाधान करते हैं:-

संसर्गाच्चानेकगुणग्रहणम् ॥ ६७ ॥ (२६६)

उ०-संसर्ग से अनेक गुणों का ग्रहण होता है ॥

पांचों भूत आपस में मिले हुवे हैं अतएव एक दूसरे के संसर्ग से उन में अन्य भूतों के गुण भी उपलक्षित होते हैं । यथा-जलादिके संसर्ग से पृथिवी में रसादि भी पाये जाते हैं ऐसे ही औरों में भी एक दूसरे के गुण सिद्धित हैं ॥ यदि ऐसा है तो फिर संयोग में इस का कुछ नियम म होने से चार गुण पृथिवी में, तीन गुण जल में, दो गुण तेज में और एक गुण वायु में कैसे सिद्ध होंगे ? इस का उत्तर अगले सूत्र में देते हैं:-

विष्टं ह्यपरं परेण ॥ ६८ ॥ (२६७)

उ०-पहिला पिछले से मिला हुआ है ॥

पृथिव्यादि पांचों भूतों में पहिला २ पिछले २ से मिला हुआ है अर्थात् पहिली पृथिवी में पिछले जल, तेज और वायु के गुणों का संयोग होने से वह चार गुण धाली कहाती है, इसी प्रकार पहिले जल में पिछले तेज और वायुके गुणों का समावेश होने से वह तीन गुण वाला है । शेष भूतों में भी पहिले २ महाभूत पिछले २ के गुणों से संयुक्त हैं, इस लिये संयोग में अनियम नहीं है ॥ अब सिद्धान्तसूत्र द्वारा पूर्व तीन सूत्रों का भी निराकरण करते हैं.-

न, पार्थिवाप्ययोः प्रत्यक्षत्वात् ॥ ६९ ॥ (२६८)

उ०-उक्त गुण नियम ठीक नहीं है, पार्थिव और भी आप्य द्रव्यों के प्रत्यक्ष होने से ॥

एक भूत का एक ही गुण है यह नियम ठीक नहीं । यदि एक भूत का एक ही अपना गुण होता तो पार्थिव और जलसम्बन्धी द्रव्यों की प्रत्यक्ष उपलब्धि न होती क्योंकि रूप गुण अग्नि का है, इस लिये केवल आग्नेय पदार्थों का ही प्रत्यक्ष होना चाहिये । परन्तु प्रत्येक चक्षुष्मान् आग्नेय द्रव्यों

से ही समान पाचिय और आद्य द्रव्यों में भी रूप को ग्रहण करता है, इस लिये यह मन्तव्य कि ससर्ग से अनेक गुणों का ग्रहण होता है, ठीक नहीं। जो कहो कि जगति के रूप गुण से ही इन का प्रत्यक्ष होता है तो वायु का प्रो होना चाहिये, यदि इस में कोई नियम है तो उस का कारण बतलाना चाहिये। यद्वा पाचिय और आद्य रस से भी प्रत्यक्षतया भिन्न २ होने से एक कथन ठीक नहीं, क्योंकि पाचिय रस ६ प्रकार का है और जल में केवल एक ही सधुररस है। यह बात भी ससर्ग से नहीं हो सकती। अथवा इन दोनों के रूप में भी प्रत्यक्ष भेद अवगत होने से पूर्वोक्त पक्ष ठीक नहीं, क्योंकि पचियी में हरा पीला लाल आदि अनेक प्रकार का रूप है परन्तु जल में केवल सामान्य श्वेत रूप ही है, यह भी संसर्गकम नहीं है। सूत्र में पाचिय और आद्य उपलक्षक मात्र हैं, इसी प्रकार पाचिय और तीगत्त द्रव्यों के रूपों में भी महान् अन्तर देखा जाता है। इस लिये यह कथन कि भूतों के परस्पर संसर्ग से एक दूसरे के गुण उन में पाये जाते हैं, ठीक नहीं।

अथ जब कि गन्ध के अतिरिक्त रसादि भी पचिव्यादि के मुख हैं तो प्राणादि से उन का ग्रहण क्यों नहीं होता। इस पर कहते हैं:-

पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षात्तत्तत्प्रधानम् ॥ ७० ॥ (२६६)

उ०-पहिले पहिले गुण के उत्कर्ष से वह वह प्रधान है।

गन्ध रस रूप और स्पर्श ये चार गुण पचियी के हैं, इन में पहिला गन्ध उत्कर्ष होने से प्रधान है पिछले तीग अन्तर्गत होने से अप्रधान। ऐसे ही रस रूप और स्पर्श ये तीन मुख जल के हैं जिन में पहिला रस प्रधान और पिछले दो अप्रधान। एवं रूप और स्पर्श ये दो गुण तेज के हैं जिन में पहिला मुख्य और दुमरा गीज है। यम इन में जो तिस का प्रधान गुण है वही तब के इन्द्रिय से ग्रहण किया जाता है अप्रधान नहीं। यही कारण है कि एक इन्द्रिय से अनेक गुणों का ग्रहण नहीं होता।

मुन उक्तार्थ की ही पुष्टि करते हैं:-

तद्व्यवस्थानन्तु भूयस्त्यात् ॥ ७१ ॥ (२७०)

उ० उन गुणों की व्यवस्था प्रकथन से है।

पचियी के चार गुण होते हुए भी जो उनमें गन्ध की व्यवस्था की गई है वह पचियी में गन्ध गुण की प्रधानता होने से है अथवा जलादि से अर्धमुख पचियी में भी गन्ध की उपलब्धि होती है।

अपने २ गुणों को इन्द्रिय विना उन की सहायता के क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस पर कहते हैं —

सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ७२ ॥ (२७१)

२०-गुणों के सहित इन्द्रियों का इन्द्रियत्व होने से ॥

अपने गुण गन्धादि की घ्राणादि क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस का कारण यह है कि अपने गुणों को लेकर ही घ्राणादिको से इन्द्रियत्व है, क्योंकि घ्राण अपने गुण गन्ध की सहायता से ही बाहर के गन्ध को ग्रहण करता है, यदि उसे अपने सहकारी गन्ध की सहायता न हो तो वह कदापि उसका ग्रहण नहीं कर सकता, ऐसा ही और इन्द्रियों में भी समझना चाहिये ॥

यदि कहो कि जब गन्ध घ्राण का सहायक है, तो वह फिर उस का प्रत्यक्ष कैसे होता है ? इस शङ्का का समाधान करते हैं:—

तेनैव तस्याऽग्रहणाच्च ॥ ७३ ॥ (२७२)

२०-उस ही से उस का ग्रहण नहीं होता ॥

इन्द्रिय विना अपने गुणों या उन के कारण भूतों की सहायता के अपने गुणों का ग्रहण नहीं कर सकते क्योंकि केवल उस ही से उसका ग्रहण नहीं होता । जैसे कोई कहे कि आंख जैसे बाहर के पदार्थों को दिखलाती है वैसे ही अपने को क्यों नहीं दिखलाती । इस का भी उत्तर यही है कि बाह्य रूप की सहायता न होने से । तद्वत् कार्य कारण रूप अपने २ गुणों की सहायता न होने से इन्द्रिय भी अर्थों की उपलब्धि में असमर्थ हैं ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं —

न, शब्दगुणोपलब्धेः ॥ ७४ ॥ (२७३)

शब्द गुण की उपलब्धि होने से (उक्तकथन) ठीक नहीं है ॥

इन्द्रिय अपने गुणों को ग्रहण नहीं करते यह कथन ठीक नहीं है क्यों कि श्रोत्र से विना अपने में स्थित शब्द गुण के भी अपने बाह्य गुण शब्द की साक्षात् उपलब्धि होती है । अब इसका समाधान करते हैं:—

तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७५ ॥ (२७४)

परस्पर द्रव्यगुणों के वैधर्म्य से उस (शब्द) की उपलब्धि होती है ॥

शब्द गुणसे साक्षात् सगुण इन्द्रिय नहीं है और न शब्द, शब्द का व्यञ्जक है । घ्राणादि शेष इन्द्रियों का अपने गुणों को ग्रहण करना न तो प्रत्यक्ष है

के ही समान पार्थिव और आप्य द्रव्यों में भी रूप को ग्रहण करता है, तल्लिये यह मन्तव्य कि चरम से अनेक गुणों का ग्रहण होता है, ठीक नहीं। जो कहो कि अग्नि के रूप गुण से ही इन का प्रत्यक्ष होता है तो वायु वाओ होना चाहिये, यदि इस में कोई नियम है तो उस का कारण बतलाना चाहिये। यद्वा पार्थिव और आप्य रस को भी प्रत्यक्ष तथा मिश्र २ होने से यह कथन ठीक नहीं, क्योंकि पार्थिव रस ६ प्रकार का है और जल में केवल एक ही सधुररस है। यह बात भी चरम से नहीं हो सकती। अपवा इन दोनों के रूप में भी प्रत्यक्ष जेद अथागत होने से पूर्वोक्त बात ठीक नहीं क्योंकि पृथिवी में इरा पीला लाल आदि अनेक प्रकार का रूप है परन्तु जल में केवल सामान्य श्वेत रूप ही है, यह भी चरमकन नहीं है। सूत्र में पार्थिव और आप्य उपलक्षण मात्र हैं, इसी प्रकार पार्थिव और तैयत द्रव्यों के रूपों में भी महान् अन्तर देखा जाता है। इस लिये यह कथन कि भूर्वा के रस पर संसर्ग से एक दूसरे के गुण उन में पाये जाते हैं, ठीक नहीं।

अथ जव कि गन्ध के अतिरिक्त रसादि भी पृथिव्यादि के गुण हैं तो प्राणादि से उन का ग्रहण क्यों नहीं होता। इस पर कहते हैं:-

पूर्वपूर्वगुणोत्कर्षास्तत्तत्प्रधानम् ॥ ७० ॥ (२६९)

७०-पहिले पहिले गुण के उत्कर्ष से यह वह प्रधान है ॥

गन्ध रस रूप और स्पर्श ये चार गुण पृथिवी के हैं, इन में पहला अथ उत्कर्ष होने से प्रधान है, पिछले तीनों अनुत्कर्ष होने से अप्रधान। ऐसे ही रस रूप और स्पर्श ये तीन गुण जल के हैं जिन में पहिला रस प्रधान और पिछले दो अप्रधान। पृथ रूप और स्पर्श ये दो गुण तेज से हैं जिन में पहिला मुख्य और दूसरा शीघ्र है। यम इन में जो जिस का प्रधान गुण है वही उस के इन्द्रिय से ग्रहण किया जाता है अप्रधान नहीं। यही कारण है कि पृथ इन्द्रिय से अनेक गुणों का ग्रहण नहीं होता।

सुतः उक्त्वाथे की ही पुष्टि करते हैं:-

सद्रव्यप्रस्थानन्तु भूयस्त्वात् ॥ ७१ ॥ (२७०)

७०-उन गुणों की व्यवस्था प्रकथन से है ॥

पृथिवी के चार गुण होते हुये भी जो उनमें गन्ध की व्यवस्था की गई है वह पृथिवी में गन्ध गुण की प्रत्यक्षा होने से है अथात् जलादि से अर्धगुण पृथिवी में भी गन्ध की उपलब्धि होती है ॥

अपने २ गुणों को इन्द्रिय बिना उन की सहायता के क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस पर कहते हैं —

सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ७२ ॥ (२७१)

७०-गुणों के सहित इन्द्रियो का इन्द्रियत्व होने से ॥

अपने गुण गन्धादि को घ्राणादि क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस का कारण यह है कि अपने गुणों को लेकर ही घ्राणादिकों से इन्द्रियत्व है, क्योंकि घ्राण अपने गुण गन्ध की सहायता से ही बाहर के गन्ध को ग्रहण करता है, यदि से अपने सहकारी गन्ध की सहायता न हो तो वह कदापि उसका ग्रहण हीं कर सकता, ऐसा ही और इन्द्रियो में भी समझना चाहिये ॥

यदि कहो कि जब गन्ध घ्राण का सहायक है, तो वह फिर उस का च्य कैसे होता है ? इस शङ्का का समाधान करते हैं:—

तेनैव तस्याऽग्रहणाच्च ॥ ७३ ॥ (२७२)

७०-उस ही से उस का ग्रहण नहीं होता ॥

इन्द्रिय बिना अपने गुणों या उन के कारण भूतों की सहायता के अपने गुणों का ग्रहण नहीं कर सकते क्योंकि केवल उस ही से उसका ग्रहण हीं होता । जैसे कोई कहे कि आंख जैसे बाहर के पदार्थों को दिखलाती है जैसे ही अपने को क्यों नहीं दिखलाती । इस का भी उत्तर यही है कि बाह्य रूप की सहायता न होने से । तद्वत् कार्य कारण रूप अपने २ गुणों की सहायता न होने से इन्द्रिय भी अर्थों की उपलब्धि में असमर्थ है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं —

न, शब्दगुणोपलब्धेः ॥ ७४ ॥ (२७३)

शब्द गुण की उपलब्धि होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं है ॥

इन्द्रिय अपने गुणों को ग्रहण नहीं करते यह कथन ठीक नहीं है क्यों कि श्रोत्र से बिना अपने में स्थित शब्द गुण के भी अपने बाह्य गुण शब्द की साक्षात् उपलब्धि होती है । अब इसका समाधान करते हैं:—

तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७५ ॥ (२७४)

परस्पर द्रव्यगुणों के वैधर्म्य से उस (शब्द) की उपलब्धि होती है ॥

शब्द गुणसे आकाश सगुण इन्द्रिय नहीं है और न शब्द, शब्द का व्यञ्जक है । घ्राणादि शेष इन्द्रियों का अपने गुणों को ग्रहण करना न तो प्रत्यक्ष है

के ही समान पार्थिव और आप्य द्रव्यों में भी रूप को ग्रहण करता है, इस लिये यह अस्तव्य कि ससर्ग से अनेक गुणों का ग्रहण होता है ठीक नहीं। जो कहो कि अग्नि के रूप गुण से ही इन का प्रत्यक्ष होता है तो वायु का भी होना चाहिये, यदि इन में कोई नियम है तो उस का कारण बतलाना चाहिये। यद्वा पार्थिव और आप्य रस के भी प्रत्यक्षतया जिन २ होमे से एक कथन ठीक नहीं क्योंकि पार्थिव रस ई प्रकार का है और जल में बोरत एक ही सधुररस है। यह बात भी ससर्ग से नहीं हो सकती। अपना इन दोनों के रूप में भी प्रत्यक्ष भेद अलग होने से पूर्वोक्त बात ठीक नहीं, क्योंकि पृथिवी में दूरा पीला छाल आदि अनेक प्रकार का रूप है परन्तु जल में केवल सामान्य श्वेत रूप ही है, यह भी समझन नहीं है। सूत्र में पार्थिव और आप्य उपलक्षण मात्र हैं, इसी प्रकार पार्थिव और तैलम द्रव्यों के रूपों में भी महाम् अन्तर देखा जाता है। इस लिये यह कथन कि सृता के परस्पर संसर्ग से एक दूसरे के गुण उन में पाये जाते हैं, ठीक नहीं।

अब जग कि गन्ध के अतिरिक्त रसादि भी पृथिव्यादि के गुण हैं ती प्राणादि से उन का ग्रहण क्या नहीं होता। इस पर कहते हैं:-

पूर्वपृथ्वीगुणोत्कर्षान्तरप्रधानम् ॥ ७० ॥ (२६६)

७०-पहिले पहिले गुण के स्वरूप से यह वह प्रधान है ॥

गन्ध रस रूप और स्पर्श ये चार गुण पृथिवी के हैं, इन में पहला गन्ध उत्कृष्ट होने से प्रधान है विछले तीस अन्तर्गत होने से अग्रधान। ये ही रस रूप और स्पर्श ये तीन गुण जल के हैं जिन में पहिला रस प्रधान और विछले ही अग्रधान। छय रूप और स्पर्श ये दो गुण तेज के हैं जिन में पहिला सूक्ष्म और दृमरा गीज है। धन इन में जो जिस का प्रधान गुण है वही उन के इन्द्रिय से ग्रहण किया जाता है अग्रधान नहीं। यही कारण है कि एक इन्द्रिय से अनेक गुणों का ग्रहण नहीं होता।

युग उत्कर्षे वी ही पुमि कारते हैं:-

तद्व्यग्रस्थानन्तु भ्रूयस्त्रात् ॥ ७१ ॥ (२७०)

७१ इन गुणों की व्यवस्था प्रथम है ॥

पृथिवी के चार गुण बासं सुधे ती जो उनमें गन्ध की व्यवस्था की गई है यह पृथिवी में गन्ध गुण की प्रधानता होने से है अपना जल आदि से अलग हुए पृथिवी में ती गन्ध की उपलब्धि होती है ॥

अपने २ गुणों को इन्द्रिय विना उन की सहायता के क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस पर कहते हैं.—

सगुणानामिन्द्रियभावात् ॥ ७२ ॥ (२७१)

उ०-गुणों के सहित इन्द्रियों का इन्द्रियत्व होने से ॥

अपने गुण गन्धादि की प्राणादि क्यों नहीं ग्रहण करते ? इस का कारण यह है कि अपने गुणों को लेकर ही प्राणादिकों से इन्द्रियत्व है, क्योंकि प्राण अपने गुण गन्ध की सहायता से ही बाहर के गन्ध को ग्रहण करता है, यदि उसे अपने सहकारी गन्ध की सहायता न हो तो वह कदापि उसका ग्रहण नहीं कर सकता, ऐसा ही और इन्द्रियों में भी समझना चाहिये ॥

यदि कहो कि जब गन्ध प्राण का सहायक है, तो वह फिर उस का ग्रहण कैसे होता है ? इस शङ्का का समाधान करते हैं:—

तेनैव तस्याऽग्रहणाच्च ॥ ७३ ॥ (२७२)

उ०-उस ही से उस का ग्रहण नहीं होता ॥

इन्द्रिय विना अपने गुणों या उन के कारण भूतों की सहायता के अपने गुणों का ग्रहण नहीं कर सकते क्योंकि केवल उस ही से उसका ग्रहण नहीं होता । जैसे कोई कहे कि आंख जैसे बाहर के पदार्थों को दिखलाती है वैसे ही अपने को क्यों नहीं दिखलाती । इस का भी उत्तर यही है कि बाह्य रूप की सहायता न होने से । तद्वत् कार्य कारण रूप अपने २ गुणों की सहायता न होने से इन्द्रिय भी अर्थों की उपलब्धि में असमर्थ हैं ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं -

न, शब्दगुणोपलब्धेः ॥ ७४ ॥ (२७३)

शब्द गुण की उपलब्धि होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं है ॥

इन्द्रिय अपने गुणों को ग्रहण नहीं करते यह कथन ठीक नहीं है क्यों के श्रोत्र से विना अपने में स्थित शब्द गुण के भी अपने बाह्य गुण शब्द की साक्षात् उपलब्धि होती है । अब इसका समाधान करते हैं:—

तदुपलब्धिरितरेतरद्रव्यगुणवैधर्म्यात् ॥ ७५ ॥ (२७४)

परस्पर द्रव्यगुणों के वैधर्म्य से उस (शब्द) की उपलब्धि होती है ॥

शब्द गुणसे आकाश सगुण इन्द्रिय नहीं है और न शब्द, शब्द का व्यञ्जक है । प्राणादि श्लेष इन्द्रियों का अपने गुणों को ग्रहण करना न तो प्रत्यक्ष है

भीर न समुमान से ही सिद्ध होता है किन्तु भोज से शब्द का ग्रहण भीर वस्तु गुणवान् आकाश का होना समुमान किया जाता है। आत्मा तो भीता है न कि करण, मनको शत्रु माननेसे वहिरेण का अभाव होगा पृथिव्यादि चार सूतों में भी प्राणादि इन्द्रियों को वनामे का सामर्थ्य ही परन्तु भोज को नहीं इन लिये केवल एक आकाश ही शेष रहजाता है भीर वही भोज इन्द्रियका कारण है।

इन्द्रियपरीक्षाप्रकरण समाप्त हुआ ॥

इति तृतीयाऽध्याये प्रथममाह्निकम् ॥ ३ ॥ १ ॥

अथ तृतीयाऽध्यायस्य द्वितीयमाह्निकमारभ्यते

इन्द्रिय भीर उन के अर्थों की परीक्षा है। बुद्धी अथ वद्वि की परीक्षा का आरम्भ किया जाता है। पहिले इस बात का विचार करते हैं कि बुद्धि नित्य है वा अनित्य ?

कर्माकाशसाधर्म्यात् सशय ॥ १ ॥ (२०५)

पू० कर्म और आकाश के साधर्म्य से संशय होता है ॥

कर्म और आकाश के समान बुद्धि में भी अस्पर्शत्व धर्म है, परन्तु इन दोनों में से कर्म अनित्य और आकाश नित्य है। अथ यह मन्देश उत्पन्न होता है कि बुद्धि कर्म के समान अनित्य है अथवा आकाश के तुल्य नित्य ? इस प्रश्न पर प्रथम बुद्धि के नित्यत्व का पक्ष करते हैं:—

विषयप्रत्यभिज्ञानात् ॥ २ ॥ (२०६)

पू० विषयों की प्रत्यभिज्ञा होने से (बुद्धि नित्य है) ॥

प्रत्यभिज्ञा का उल्लेख कह चुके हैं जिन अथ को पहिले जाना था उन को अथ पुनः अनुभव करना है यह दो चार्मा का एक समय में जो प्रति मन्यान करना है इमी को प्रत्यभिज्ञान या प्रत्यभिज्ञा कहते हैं। यह प्रत्यभिज्ञा विना बुद्धि की नित्यता के नहीं हो सकती क्योंकि जो बुद्धि उत्पत्ति और विनाश वाली होती तो उन में प्रत्यभिज्ञा कभी नहीं रह सकती चाम उत्पन्न होकर नष्ट होजाते फिर उन का प्रतिमन्यान किना ? अतः बुद्धि नित्य है ॥

अथ इन का उल्लेख करते हैं:—

साध्यममत्यादहेतु ॥ ३ ॥ (२०७)

उ०—साध्यम (देव्याप्तम) हीन से (यह हेतु) अहेतु है ॥

जैसे बुद्धि का नित्यत्व साध्य है वैसे ही प्रत्यभिज्ञा की भी सिद्धि अपेक्षित है क्योंकि चेतन (कर्ता) के धर्म की उपपत्ति अचेतन (करण) में नहीं हो सकती। ज्ञान, दर्शन, उपलब्धि, बोध, प्रत्यय और अध्यवसाय ये सब चेतन के धर्म हैं, चेतन ही पहिले जाने हुवे अर्थ का पुनः अनुभव करता है इसलिये उस ही का नित्यत्व युक्त है। यदि करण को चेतन मानोगे तो चेतन के स्वरूप का निर्वचन करना पड़ेगा क्योंकि जिसके स्वरूप का निरदेश नहीं हुआ ऐसा आत्मा मानने के योग्य नहीं हो सकता। यदि ज्ञानको बुद्धि (अन्त करण) का धर्म मानोगे तो फिर चेतन (कर्ता) का क्या स्वरूप, क्या धर्म और क्या तत्त्व है? ज्ञान के बुद्धि में वर्तमान होने पर यह चेतन क्या करता है? यदि कहो कि चेतना काता है तो चेतना करना और जानना एक ही बात है। जो कहो कि पुरुष अनुभव काता है और बुद्धि जानती है तो यह भी अर्थान्तर नहीं क्योंकि अनुभव करना, जानना, समझना, देखना, प्राप्तहोना ये सब एकार्थवाचक हैं। जो कहो कि बुद्धि जनाती है और पुरुष जानता है, यह सत्य है, पर ऐसा मानने पर ज्ञान पुरुष का गुण है, यही सिद्ध होता है, नकि बुद्धि (अन्त करण) का। यदि दोनों को चेतन मानोगे तो एक का अभाव मानना पड़ेगा क्योंकि शरीररूप अधिकरण में दो कर्ता नहीं हो सकते। यदि बुद्धि को ज्ञान का साधन माना जावे तो भी विषय की प्रत्यभिज्ञा से उस का नित्यत्व सिद्ध न होगा, क्योंकि करणभेद रहते हुवे भी ज्ञाता के एक होने से प्रत्यभिज्ञा देखीजाती है, जैसे एक आंख से देखी हुई वस्तु की दूसरी आंख से देखते हैं, इसलिये उक्त हेतु से ज्ञाता का ही नित्यत्व सिद्ध होता है नकि बुद्धि का ॥

जो लोग ऐसा मानते हैं कि बुद्धि स्थिर है, उस से विषयानुसार वृत्तियां निकलती हैं जैसे कि अग्नि से चिनगारियां निकलती हैं और वृत्ति और वृत्तिमान् में भेद नहीं है, अथ उनका खण्डन करते हैं—

न, युगपदग्रहणात् ॥ ४ ॥ (२७८)

उ०—एक वार (अनेक विषयो का) ग्रहण न होने से (वृत्ति और वृत्तिमान् एक नहीं है) ॥

यदि वृत्ति और वृत्तिमान् में भेद न माना जावे तो वृत्तिमान् की स्थिति से वृत्तियों की स्थिरता भी माननी पड़ेगी और वृत्तियों के स्थिर होने से

एक समय में अनेक अर्थों का ग्रहण होना चाहिये, परन्तु यह असम्भव है। इसलिये वृत्ति और वृत्तिमान् एक नहीं हो सकते। पुनः इसी की पुष्टि करते हैं।

अप्रत्यभिज्ञाने च विनाशप्रसङ्गः ॥ ५ ॥ (२७९)

२७-और प्रत्यभिज्ञा के न रहने पर (वृत्तिमान् का) नाश मानना पड़ेगा। प्रत्यभिज्ञारूप वृत्ति के निवृत्त होने पर वृत्तिमान् की भी निवृत्ति माननी पड़ेगी क्योंकि प्रतिवादी के मन में वृत्ति और वृत्तिमान् दो नहीं हैं अतः ज्ञान और ज्ञानवान् इन दोनों में अन्तर्दू कदापि नहीं हो सकता।

अब एक समय में अनेक ज्ञानों के न होने का कारण कहते हैं:-

क्रमवृत्तितथावयुगपद् ग्रहणम् ॥ ६ ॥ (२८०)

२८-(इन्द्रियों के) क्रमवृत्ति होने से युगपद्ग्रहण नहीं होता। परिच्छिन्न (एकदेशी) मन का संयोग इन्द्रियों के साथ क्रम होता है इसी कारण एकवार अनेक ज्ञान उत्पन्न नहीं होते। एकवार अनेक ज्ञान न होने से भी वृत्ति और वृत्तिमान् का तद्द सिद्ध है:-

अप्रत्यभिज्ञानञ्च विषयान्तरव्यासङ्गात् ॥ ७ ॥ (२८१)

२९-विषयान्तरासक्ति से अनुपलब्धि होती है।

जब किसी विषय में मन अत्यन्त आसक्त होता है तब दूसरे विषय की उल्लेख नहीं होती। यह बात भी वृत्ति और वृत्तिमान् के अलग २ होने से ही हो सकती है अर्थात् एक मानने से व्यासक्ति असंभव है।

अब मन के विभुत्व का लक्षण करते हैं:-

न, गत्यभावात् ॥ ८ ॥ (२८२)

३०-गति के अभाव से (विभुपदार्थ में युगपद् अग्रहण) नहीं बनता। यदि मन को विभु मानो तो मन में वृत्ति का अभाव मानना पड़ेगा और जब वृत्ति का अभाव हुआ तो फिर मन का इन्द्रियों के साथ क्रम से संयोग कितना? संयोग के अभाव में एकसे मानना पड़ेगा, फिर एक साथ अनेक ज्ञान होने में क्या रोक रहेगी? कुछ भी नहीं। परन्तु इन प्रत्यक्ष मन का क्रमशः इन्द्रियों के साथ संयोग और विषयान्तरासक्ति देखते हैं, इस लिये मन को विभु मानना ठीक नहीं।

अब इस पर शङ्का करते हैं—

स्फटिकान्यत्वाभिमानवत्तदन्यत्वाभिमानः ॥ ९ ॥ (२८३)

पू०—स्फटिक में अन्यत्वाभिमान के सदृश उस में अन्यत्व का अभिमान है ॥

जैसे लाल पीले हरे आदि रङ्ग वाले पदार्थों के संयोग से स्वच्छ बिज्जौर लाल पीला हरा आदि दीख पड़ता है वस्तुतः बिज्जौर केवल श्वेतवर्ण है वैसे ही भिन्न २ विषयों के सम्बन्ध से वृत्ति भी अनेक प्रकार की सी उपलक्षित होती है, वास्तव में वृत्ति एक ही है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:—

न, हेत्वभावात् ॥ १० ॥ (२८४)

उ०—हेतु के अभाव से उक्त कथन ठीक नहीं ॥

स्फटिक का दृष्टान्त ठीक नहीं क्योंकि उस में हेतु का अभाव है, वृत्तियों में भिन्नत्व का अभिमान भ्रान्ति से नहीं होता क्योंकि गन्धादि गुणों के समान उन के ज्ञान भी प्रत्यक्षतया भिन्न २ प्रतीत होते हैं, अतएव यही क्यों न मान लिया जाय कि जैसे गन्धादि गुण भिन्न २ हैं ऐसे ही उन के ज्ञान भी भिन्न २ हैं, यदि कहो कि हेतु का अभाव दोनों के दृष्टान्तों में समान है फिर हमारा ही कथन क्यों नहीं मान लेते ? इस का उत्तर यह है कि इन्द्रिय और अर्थों के सम्बन्ध से क्रमशः ज्ञान उत्पन्न और नष्ट होते हैं इसलिये वृत्तियों के अनेकत्व में गन्धादि का दृष्टान्त बहुत ही उपयुक्त है ॥

स्फटिक के दृष्टान्त को न सहता हुआ क्षणिकवादी कहता है:—

स्फटिकेऽप्यपरापरोत्पत्तेः क्षणिकत्वाद् व्यक्तीनामहेतुः ११

पू०—व्यक्तियों के क्षणिक होने से स्फटिक में भी भिन्न २ व्यक्तियों के उत्पन्न होने के कारण (उक्त हेतु) अहेतु है ॥ (२८५)

यह जो कहा या कि बिज्जौर में वस्तु तथा वर्णभेद से अनेकत्व का भ्रान्ति होती है, वास्तव में स्फटिक अपने स्वरूप से अवस्थित है, इस पर क्षणिकवादी शङ्का करता है कि यह हेतु ठीक नहीं क्योंकि सब व्यक्तियों के क्षणिक होने से स्फटिक में भी कोई व्यक्ति उत्पन्न होती है और कोई नष्ट। सब वस्तु क्षणिक हैं, इस का प्रमाण वस्तुओं के घटने बढ़ने, शरीरों के संयोग वियोग और आहार के पाक विरेचन आदि से सिद्ध है, वृद्धि उत्पत्ति का

कारण है और हाथ नाश का । अतः पदार्थों के क्षयिक होने से उन का परिणाम धाम्निकृत नहीं किन्तु वास्तविक है । अब इस का उत्तर देते हैं:-

नियमहेत्वभावाद् यथादर्शनमभ्यनुज्ञा ॥ १२ ॥ (२८६)

उ०-नियमक हेतु से अभाव से ऐसा देख पड़े ऐसा मानना चाहिये । सब पदार्थों में वृद्धि और नाश का नियम शरीर के ही समान नहीं देखा जाता, न ही यह बात मृत्यु से सिद्ध होती है और न इस का शाब्क अनुमान ही है, इसलिये जहाँ ऐसा देख पड़े वहाँ वैसा ही मानना चाहिये । शरीरादि में बढ़ना घटना नियम से देखा जाता है इस लिये उन को क्षयिक माननी, परन्तु रक्तिकादि में नियम पूर्वक ऐसा नहीं देखा जाता, इसलिये उन को भी क्षयिक मानना ठीक नहीं । जैसे कोई नील की तिच्छता को लेकर सब वस्तुओं को कहुआ कहने लगे वैसा ही गुणद्वारा कथन है ।

इसी की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं:-

नोरपत्तिविनाशकारणोपलब्धे ॥ १३ ॥ (२८७)

उ०-उत्पत्ति और विनाश के कारणों की उपलब्धि होने से (भी) उक्त कथन ठीक नहीं ।

जैसे वस्त्रीक आदि में अवयवों का बढ़ना रूप उत्पत्तिकारण और घटादि में अवयवों का विनाश रूप विनाशकारण देखने में आता है, ऐसे रक्तिकादि में उत्पत्ति और विनाश के कारण आगते में नहीं आते । अतः उन को क्षयिक मानना ठीक नहीं । अब इस पर शङ्का करते हैं:-

क्षीरघिनाशे कारणानुपलब्धिबद्धध्रुत्पत्तिवच्च सदुपपत्ति १४

पू०-दूध के नाश होने पर जैसे कारण की उपलब्धि नहीं होती तथा दही की उत्पत्ति के समान उन की भी निद्रि (माननी चाहिये) ॥ (२८८)

यह जो कहा कि जिन की उत्पत्ति और विनाश के कारण जानने में आते हैं वे ही क्षयिक होते हैं अभ्य गहों तम उत्पत्ति और विनाश के कारण तो रूप और दही के भी नहीं जान पड़ते तो क्या इन को भी नित्य माननीय मन जैसे दूध और दही में विनाश और उत्पत्ति के अदृश्य कारण माने आते हैं ऐसे ही रक्तिका में भी माननी ।

अब इस का समाधान करते हैं:-

लिङ्गतो ग्रहणान्नुपलब्धिः ॥ १५ ॥ (२८६)

उ०-लिङ्ग से ग्रहण होने के कारण अनुपलब्धि नहीं है ॥

दूध का नाश और दही की उत्पत्ति लिङ्ग से अनुमान किये जाते हैं, इस लिये उन के कारण की उपलब्धि होती है, परन्तु स्फटिकादि द्रव्यों में तो भिन्न २ व्यक्तियों के उत्पन्न और विनाश होने का कोई लिङ्ग देखने में नहीं आता, इस लिये उन के कारणों का अनुमान नहीं किया जासकता ॥

अब पुनः शङ्का करते हैं:-

न, पयसः परिणामगुणान्तरप्रादुर्भावात् ॥ १६ ॥ २९० ॥

पू०-दूध के परिणाम (अर्थात्) गुणान्तर प्रादुर्भाव होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

अन्य गुण के प्रादुर्भाव को परिणाम कहते हैं जो दूध में मधुररस की निवृत्ति और अम्लरस की उत्पत्तिरूप परिणाममात्र होता है न कि द्रव्य का विनाश । अतः सब पदार्थ स्वरूप से सत् हैं केवल उन में गुणों का प्रादुर्भाव और तिरोभाव रूप परिणाम होता रहता है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

व्यूहान्तराद्द्रव्यान्तरोत्पत्तिदर्शनं पूर्वद्रव्यनिवृ-
त्तेरनुमानम् ॥ १७ ॥ (२९१)

उ०-रश्चनान्तर से द्रव्यान्तर की उत्पत्ति का दीखना पूर्वद्रव्य की निवृत्ति का अनुमान कराता है ॥

दूध की रचना और प्रकार की है जब उस से भिन्न प्रकार की रचना वाला दही बनजाता है तब दूध के अवयवों का विभाग या परिणाम होने से दूध-निवृत्त होगया या नष्ट होगया ऐसा अनुमान होता है । जैसे मही के अवयवों से घड़ा बनने पर मही का नाश और घट की उत्पत्ति मानी जाती है, ऐसे ही दूध से दही बनने पर दूध का नाश और दही की उत्पत्ति माननी पड़ेगी, अतः परिणाम उत्पत्ति और विनाश का साधक नहीं होसकता ॥

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं :-

क्वचिद्विनाशकारणानुपलब्धे क्वचिच्चीपलब्धेर- नेकान्त ॥ १८ ॥ (२६२)

उ०-कहीं विनाशकारणों की अनुपलब्धि होने से और कहीं उपलब्धि होने से (तुम्हारा पक्ष) अनेकान्त है ॥

दूष और दही में विनाश और उत्पत्ति के कारण प्रत्यक्ष उपलब्ध होते हैं, एकटिकादि में नहीं होते, इस लिये एकटिकादि में उत्पत्ति और विनाश सिद्ध करने से लिये दूष और दही का दृष्टान्त देना अनेकान्त होने से सर्वथा अनुपपन्न है । अतः एकटिकादि के समान बुद्धिवृत्ति की अनेकता प्रामाणिक नहीं, किन्तु वास्तविक है, इस से बुद्धि का अनित्य होना सिद्ध है ॥

अब इस शाप की सीमांसा की जाती है कि आत्मा, इन्द्रिय, मन और अर्धे इन में से बुद्धि किस का गुण है ?

नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानायस्थानात् ॥ १९ ॥ (२६३)

उ०-(बुद्धि) इन्द्रिय और अर्धे का (गुण) नहीं, तब वे नाश होने पर भी ज्ञान की अवस्थिति होने से ॥

यदि बुद्धि इन्द्रिय वा अर्धे का गुण होती तो तब वे विनाश होने पर उस की अवस्थिति नहीं हो सकती थी, परन्तु अब इन प्रत्यक्ष देखते हैं कि बसु इन्द्रिय और उस का द्रष्ट विषय वे दोनों नहीं रहते तब भी " ज्ञाने देखा या " यह ज्ञान शेष रहता है, इस से सिद्ध है कि बुद्धि (ज्ञान) इन्द्रिय वा अर्धे का गुण नहीं है । ती क्या बुद्धि मन का गुण है ? इस का निवेदन आगळे सूत्र से करते हैं:-

युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनसः ॥ २० ॥ (२६४)

उ०-और एक साथ अनेक ज्ञेयों की उपलब्धि न होने से मन का (भी गुण बुद्धि) नहीं है ॥

एक साथ अनेक ज्ञानों का न होना मन का लक्षण है इस से अनुमान होता है कि बुद्धि (ज्ञान) मन का भी गुण नहीं है क्योंकि यदि मन का गुण होता तो मन में एक ज्ञान के होते दूसरे ज्ञान का अभाव न होता । ती फिर बुद्धि किस का गुण है ? ज्ञाता का । ज्ञाता कीन है ? आत्मा । यद्यपि आत्मा अचल है, तथापि विषयोपलब्धि में वह कारणों की अपेक्षा

रखता है, क्योंकि घ्राणादि इन्द्रियों के होने पर ही गन्धादि विषयों का ज्ञान आत्मा को होता है, इस से अनुमान होता है कि अन्तःकरणादि साधन युक्त आत्मा को ही सुखादि का ज्ञान और स्मृति उत्पन्न होती है। वस इस से सिद्ध है कि ज्ञान गुण वाला आत्मा है और सुखादि की उपलब्धि का साधन मन है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

तदात्मगुणत्वेऽपि तुल्यम् ॥ २१ ॥ (२६५)

पू०-उस के आत्मा का गुण होने पर भी (दोष) बराबर है ॥

आत्मा सब इन्द्रियों में व्याप्त है फिर एक समय में अनेक ज्ञान क्यों उत्पन्न नहीं होते ? अब इस का उत्तर देते हैं:-

इन्द्रियैर्मनसः सन्निकर्षाभावात्तदनुत्पत्तिः ॥ २२ ॥ (२६६)

उ०-इन्द्रियों के साथ मन का संयोग न होने से उन की उत्पत्ति नहीं होती ॥

जैसे गन्धादि विषयों के ज्ञान में इन्द्रिय और अर्थ के संयोग की अपेक्षा है ऐसे ही इन्द्रिय और मन का योग भी विषयज्ञान में हेतु है। मन अणु होने के कारण एक साथ अनेक विषयों से संयुक्त नहीं हो सकता अतएव एकसाथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति नहीं होती ॥ पुनः शङ्का करते हैं:-

नोत्पत्तिकारणानपदेशात् ॥ २३ ॥ (२६६)

पू०-उत्पत्ति का कारण न कहने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

बुद्धि की उत्पत्ति का कोई कारण नहीं बतलाया, मन और इन्द्रियों का संयोग ज्ञान की उत्पत्ति में निमित्त हो सकता है, न कि उपादान ॥

अब बुद्धि के आत्मगुण होने में दोष दिखलाते हैं:-

विनाशकारणानुपलब्धेश्चावस्थाने तन्नित्यत्वप्रसङ्गः २४ (२६७)

पू०-विनाशकारण की अनुपलब्धि से (बुद्धि की सर्वदा) स्थिति होने पर उस के नित्यत्व की प्रसक्ति होगी ॥

आत्मा नित्य है इसलिये उस-के सब गुण भी नित्य मानने पड़ेंगे, अब बुद्धि आत्मा का गुण है तब उस के विनाशकारण का अभाव होगा, विनाश के अभाव में आत्मवत् उस की सर्वदा अवस्थिति माननी पड़ेगी ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:-

अनित्यत्वाद् बुद्धेर्बुद्ध्यन्तराद्विनाशः शब्दवत् ॥ २५ ॥ (२६८)

क्वचिद्विनाशकारणानुपलब्धे क्वचिन्नीपलब्धेर- नेकान्त ॥ १८ ॥ (२६२)

८०-कहीं विनाशकारणों की अनुपलब्धि होने से और कहीं उपलब्धि होने से (तुम्हारा मत) अनेकान्त है ।

वृष और दही में विनाश और उत्पत्ति के कारण प्रत्यक्ष उपलब्ध होते हैं, स्फटिकादि में नहीं होते, इस लिये स्फटिकादि में उत्पत्ति और विनाश सिद्ध करने के लिये वृष और दही का दृष्टान्त देना अनेकान्त होने से सर्वथा अनुपपन्न है । अतः स्फटिकादि के समान युक्तिवृत्ति की अनेकता घातित्व नहीं, किन्तु वास्तविक है, इस से युक्ति का अनित्य होना सिद्ध है ।

अब इस बात की सीमासाकी जाती है कि आत्मा, इन्द्रिय, मन और अर्थ इन में से युक्ति किस का गुण है ?

नेन्द्रियार्थयोस्तद्विनाशोऽपि ज्ञानावस्थानात् ॥ १९ ॥ (२६३)

८०-(युक्ति) इन्द्रिय और अर्थ का (गुण) नहीं, तब भी नाश होने पर भी ज्ञान की अवस्थिति होने से ।

यदि युक्ति इन्द्रिय वा अर्थ का गुण होती तो तब भी विनाश होने पर उस की अवस्थिति नहीं हो सकती थी, परन्तु अब इन प्रत्यक्ष देखते हैं कि बहुत इन्द्रिय और तब का वृष विषय से दोनों नहीं रहते तब भी - ज्ञान देखा या " यह ज्ञान शेष रहता है, इस से सिद्ध है कि युक्ति (ज्ञान) इन्द्रिय वा अर्थ का गुण नहीं है । तो क्या युक्ति मन का गुण है ? इस का निवेद्य जगते धृष्ट से करते हैं:-

युगपज्ज्ञेयानुपलब्धेश्च न मनसः ॥ २० ॥ (२६४)

८०-और एक साथ अनेक ज्ञेयों की उपलब्धि न होने से मन का (भी गुण युक्ति) नहीं है ।

एक साथ अनेक ज्ञानों का न होना मन का लक्षण है इस से अनुमान होता है कि युक्ति (ज्ञान) मन का भी गुण नहीं है क्योंकि यदि मन का गुण होता तो मन में एक ज्ञान के होते दूसरे ज्ञान का अभाव न होता । तो फिर युक्ति किस का गुण है ? ज्ञान का । ज्ञानाधीन है ? आत्मा । परन्तु आत्मा स्वतन्त्र है, तथापि विषयीयलब्धि में यह कारणों की अपेक्षा

स्मरतः शरीरधारणोपपत्तेरप्रतिषेधः ॥ २६ ॥ (३०२)

४०-स्मर्ता का शरीरधारण सिद्ध होने से निषेध युक्त नहीं ॥

जब यह मन किसी बात को स्मरण करना चाहता है तब एकाग्र होकर सर्वात्मना उस विषय को स्मरण करता है, उस समय स्मर्ता का शरीर स्तब्ध और स्थित हो जाता है, यदि मन शरीर के भीतर न होता तो शरीर का स्तब्ध और स्थित होना कैसे बन सकता? आत्मा और मन के संयोग से जो प्रयत्न उत्पन्न होता है, वह दो प्रकार का है एक धारक और दूसरा प्रेरक। मन के शरीर से बाहर निकलने पर धारक प्रयत्न के अभाव से गुस्त्य के कारण शरीर को गिरपड़ना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता इस से सिद्ध है कि मन के शरीरान्तर्बर्ती होने से धारक प्रयत्न का अभाव कभी नहीं होता ॥

फिर आक्षेप करते हैं:-

न, तदाशुगतित्वान्मनसः ॥ ३० ॥ (३०३)

पू०-मन के शीघ्रगामी होने से (उक्त दोष) नहीं आ सकता ॥

मन शीघ्रगामी है, इस लिये उस का बाहर और भीतर दोनों जगह होना बन सकता है। बाहर आकर वह ज्ञानसंस्कारों से मिल कर स्मृति को उत्पन्न कराता है और फिर भीतर जाकर धारक प्रयत्न को उत्पन्न करके शरीर का धारण कराता है ॥ पुनः इस का परिहार करते हैं:-

न, स्मरणकालानियमात् ॥ ३१ ॥ (३०४)

४०-स्मरणकाल के नियत न होने से (उक्त कथन) नहीं बन सकता ॥

कोई बात शीघ्र स्मरण की जाती है और कोई धिलम्ब से, इस से सिद्ध है कि स्मरण का कोई काल नियत नहीं है। बहुत से ऐसे भी विषय हैं कि जिन में बारम्बार और लगातार लगाया हुआ भी मन स्मरणहेतुओं के न होने से उन का स्मरण नहीं कर सकता या बहुत देर से करता है, यदि मन बहिर्गामी भी होता तो उस को स्मरण में ऐसी कठिनतायें न होतीं किन्तु उस के लिये क्षिप्रस्मरणीय और चिरस्मरणीय का भेद ही न होता। इस के अतिरिक्त आत्मा के भोगायतन शरीर की अपेक्षा रखता हुआ ही मन और आत्मा का संयोग स्मृति का कारण हो सकता है, शरीर से बाहर होकर नहीं ॥ पुनः पूवपक्षी कहता है. -

४०—बुद्धि के अनित्य होने के कारण ज्ञानान्तर से (जब का) विषय शब्दत्व (माना जाता है) ॥

बुद्धि का अनित्य होना प्रत्यात्मवेदनीय है, जैसे शब्दान्तर के उत्पन्न होने पर पहिला शब्द नष्ट हो जाता है वैसे ही दूसरे ज्ञान के उत्पन्न होने पर पहिला ज्ञान नहीं रहता, इसको प्रत्येक अनुभूय जानता है। जब बुद्धि उत्पन्न होकर विषय होने वाली है तब वह नित्य आत्माका गुण क्योंकर हो सकती है ? इस के अतिरिक्त बुद्धि को आत्मा का गुण मानने से एककाल में अनेक ज्ञान होने चाहिये, क्योंकि ज्ञान के साधन अनेक संस्कार आत्मा में विद्यमान हैं और आत्मा का मन के साथ संयोग भी निरन्तर ही रहता है फिर क्यों एकसाथ अनेक ज्ञान नहीं होते ? इस पर आत्मा और मन के संबंध को निरन्तर न मानने वाला कहता है:-

ज्ञानसमवेत्तात्मप्रवेशसम्प्रिकर्षान्मनस

स्मृत्युत्पत्तेर्न युगपदुत्पत्ति ॥२६॥ (२६६)

५०—ज्ञानसंयुक्त आत्मप्रवेशों के साथ मन का संयोग होने से स्पृति की उत्पत्ति होती है, अतः एकसाथ (अनेक ज्ञानों की) उत्पत्ति नहीं होती ॥

ज्ञान से अभिप्राय संस्कार का है अर्थात् शरीर के जिस देश में संस्कार युक्त आत्मा होता है उस में मन का संयोग होने से स्पृति उत्पन्न होती है, यही कारण है कि एक समय में अनेक स्पृतिया नहीं होतीं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं -

नान्त शरीरवृत्तित्वात्मनस ॥ २७ ॥ (३००)

४०—मन के अन्तःशरीरवृत्तिवाला होने से (एक क्षण) ठीक नहीं ॥ मन इस शरीर में अन्तःशरीर है, शरीर के भीतर रहने वाले मन का शरीर के बाहर जैसे बुद्धि ज्ञानसंयुक्त आत्मप्रवेशों के साथ संयोग हो नहीं सकता ॥ फिर शङ्का करते हैं:-

साध्यत्वाद्हेतु ॥ २८ ॥ (३०१)

५०—साध्य होने से (एक हेतु) अहेतु है ॥

जब तक मन का शरीरान्तःशरीर होना सिद्ध न हो जाय, तब तक वह अपने पक्ष की सिद्धि में हेतु जैसे हो सकता है ॥ अब इस का समाधान करते हैं :-

बुद्धि की स्फूर्ति को प्रतिभा कहते हैं, उस से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस का नाम ' प्रातिभ ' है, जैसे प्रातिभ ज्ञान अकस्मात् उत्पन्न हो जाता है, ऐसे ही चित्त के समाधान आदि की जिस में अपेक्षा नहीं है ऐसे आकस्मिक स्मरण से उत्पन्न हुवे ज्ञान में तो एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति सामनी पड़ेगी ॥

अब जो लोभ ज्ञान को पुरुष का और इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख को केवल अन्तःकरण का धर्म मानते हैं उनको मत का खण्डन करते हैं:-

ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ ३६ ॥ (३०६)

उ०-ज्ञाता की प्रवृत्ति और निवृत्ति ही इच्छा द्वेष का मूल होने से (इच्छादि आत्मा के लिङ्ग हैं) ॥

आत्मा पहिले इस बात को जानता है कि यह मेरा सुखसाधन है और यह दुःखसाधन । फिर जाने हुवे सुखसाधन के ग्रहण और दुःखसाधन के त्याग करने की इच्छा करता है, इच्छा से युक्त हुवा सुखप्राप्ति और दुःख निवृत्ति के लिये यत्न करता है । इस प्रकार ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख और दुःख; इन सब का एक के साथ सम्बन्ध है और वह आत्मा है । इस लिये इच्छादि उहाँ लिङ्ग चेतन आत्मा के हैं, न कि अचेतन अन्तःकरण के ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्दोषप्रतिषेधः ॥३७॥ (३१०)

पू०-इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति का लिङ्ग होने से पृथिवी आदि (भूतो के सङ्घात शरीर) में निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रवृत्ति और निवृत्ति के चिन्ह इच्छा और द्वेष हैं अर्थात् इच्छा से प्रवृत्ति और द्वेष से निवृत्ति होती है और ये दोनों इच्छा और द्वेष शरीर के धर्म हैं, क्योंकि इन का सम्बन्ध चेष्टा से है और चेष्टा का आश्रय शरीर है, अतएव इच्छादि शरीर के ही धर्म हैं ॥ अब उक्त पक्ष में दोष देते हैं:-

परश्यादिष्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ ३८ ॥ (३११)

कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३९ ॥ (३१२)

उ०-कुठारादि में आरम्भ और निवृत्ति तथा कुम्भादि में उन की उपलब्धि न होने से (उक्त हेतु अहेतु है) ॥

आत्मप्रेरणयद्रुच्छाक्षताभिश्च न संयोगविशेष' ॥३२॥ (३०५)

पू०-आत्मा की प्रेरणा, वा अकस्मात्, वा ज्ञान से संयोगविशेष नहीं हो सकता ।

यदि आत्मा किसी अर्थ को जानने के लिये मन को प्रेरणा करे तो वह अर्थ स्मरणीय न रहेगा किन्तु स्वतः होजायगा क्योंकि आत्मामें पहिले स्मरण करने फिर उस की प्रेरणा थी, अतः आत्मा की प्रेरणा से संयोगविशेष नहीं होता । इसी प्रकार जब स्मरण करने की इच्छा से मुक्त हुआ मन किसी विषय को स्मरण करता है, तब वह संयोगविशेष आकस्मिक भी नहीं हो सकता और ज्ञान ही मन में है ही नहीं फिर उस से संयोग कैसा ?

अब इस का परिहार करते हैं:-

व्यासक्तमनस पादव्ययधनेन संयोगविशेषेण समानम् ॥३३॥

३०-जिस का मन किसी विषय में लगा हुआ है उस के पैर में कांटा चुभने से संयोगविशेष के समान नाशना पड़ता है । (३०६)

किसी पुरुष का मन चाहे कैसा ही किसी काम में लगा हुआ हो, यदि उस के पैर में कांटा चुभताय तो उसे तत्काळ दुःख का अनुभव होता है, इस से आत्मा और मन का संयोगविशेष विह्वल होता है ।

जब एकसाथ अनेक स्थिति न होने का कारण कहते हैं:-

प्रणिधानलिङ्गादिज्ञानानामयुगपद्वाहाद् युगप-
दस्मरणम् ॥ ३४ ॥ (३०७)

३१-चित्त की एकाग्रता और लिङ्ग आदि ज्ञानों के एकसाथ न होने से एक समय में अनेक स्मरण नहीं होते ।

जैसे आत्मा और मन का संयोग तथा संस्कार स्थिति के कारण हैं वैसे ही चित्त की एकाग्रता और लिङ्ग आदि के ज्ञान भी कारण हैं और वे सब एकसाथ नहीं होते फिर उन से होने वाली स्थितियाँ एकसाथ कैसे हो सकती हैं ? अब उक्त पक्ष का विशेषदर्शना में अवधारण कहते हैं:-

प्राप्तिमवस्तु प्रणिधानाद्वामपेक्षे स्मार्ते यौगपदाप्रसङ्ग' ३५३८

३२-प्राप्तिज ज्ञान के समान चित्त की एकाग्रता की अपेक्षा जिस में नहीं है उसे स्मार्ते ज्ञान में यौगपद्य (एकसाथ अनेक ज्ञान होने की) प्रसक्ति होती ।

बुद्धि की स्फूर्ति को प्रतिभा कहते हैं, उस से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस का नाम 'प्रतिभा' है, जैसे प्रतिभा ज्ञान अकस्मात् उत्पन्न हो जाता है, ऐसे ही चित्त के समाधान आदि की जिस में अपेक्षा नहीं है ऐसे आकस्मिक स्मरण से उत्पन्न हुवे ज्ञान में तो एक साथ अनेक ज्ञानों की उत्पत्ति सामनी पड़ेगी ॥

अब जो लोग ज्ञान को पुण्य का और इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख और दुःख को केवल अन्तःकरण का धर्म मानते हैं उनको मत का खण्डन करते हैं:-

ज्ञस्येच्छाद्वेषनिमित्तत्वादारम्भनिवृत्त्योः ॥ ३६ ॥ (३०६)

उ०-ज्ञाता की प्रवृत्ति और निवृत्ति ही इच्छा द्वेष का मूल होने से (इच्छादि आत्मा के लिङ्ग हैं) ॥

आत्मा पहिले इस बात को जानता है कि यह मेरा सुखसाधन है और यह दुःखसाधन । फिर जाने हुवे सुखसाधन के ग्रहण और दुःखसाधन के त्याग करने की इच्छा करता है, इच्छा से युक्त हुवा सुखप्राप्ति और दुःख निवृत्ति के लिये यत्न करता है । इस प्रकार ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख और दुःख; इन सब का एक के साथ सम्बन्ध है और वह आत्मा है । इस लिये इच्छादि उहाँ लिङ्ग चेतन आत्मा के हैं, न कि अचेतन अन्तःकरण के ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

तल्लिङ्गत्वादिच्छाद्वेषयोः पार्थिवाद्येष्वप्रतिषेधः ॥३७॥(३१०)

पू०-इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति का लिङ्ग होने से पृथिवी आदि (भूतों के सङ्घात शरीर) में निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रवृत्ति और निवृत्ति के चिन्ह इच्छा और द्वेष हैं अर्थात् इच्छा से प्रवृत्ति और द्वेष से निवृत्ति होती है और ये दोनों इच्छा और द्वेष शरीर के धर्म हैं, क्योंकि इन का सम्बन्ध चेतना से है और चेतना का आश्रय शरीर है, अतएव इच्छादि शरीर के ही धर्म हैं ॥ अब उक्त पक्ष में दोष देते हैं:-

परश्चादिष्वारम्भनिवृत्तिदर्शनात् ॥ ३८ ॥ (३११)

कुम्भादिष्वनुपलब्धेरहेतुः ॥ ३९ ॥ (३१२)

उ०-कुठारादि में आरम्भ और निवृत्ति तथा कुम्भादि में उन की उपलब्धि न होने से (उक्त हेतु अहेतु है) ॥

यदि आरम्भ और निवृत्ति के होने से इच्छादि शरीर के गुण जाते हैं तो कुठार आदि करणों में भी इस की अतिव्याप्ति होगी क्योंकि कुठार आदि में भी आरम्भ और निवृत्ति रूप क्रिया देखने में आती है। इसी प्रकार कुम्भादि में आरम्भ और बालू आदि में निवृत्ति के होने पर भी इच्छा और द्वेष की उपलब्धि उन में नहीं होती, अतएव इच्छा और द्वेष के प्रवृत्ति और निवृत्ति छिद्र हैं यह हेतु हेत्वाभास है ॥

प्रतिपक्षी के हेतु का खण्डन करने जब सिद्धान्त कहते हैं:-

नियमानियमी तु तद्विशेषकी ॥ ४० ॥ (३१३)

उ०-उम (इच्छा और द्वेष) के प्रेरक ती नियम और अनियम हैं ॥

घाता (प्रयोक्ता) के इच्छा और द्वेष मूलक प्रवृत्ति और निवृत्ति स्वाभाव्य नहीं हैं किन्तु प्रयोष्य (शरीर) के आश्रय हैं। प्रत्युत्पन्न भूतों में प्रवृत्ति और निवृत्ति होती हैं, सब जे नहीं, इस लिये अनियम की उपपत्ति है और आत्मा की प्रेरणा से भूतों में इच्छाद्वेष निमित्तक प्रवृत्ति और निवृत्ति उपपन्न होती हैं बिना प्रेरणा के नहीं इस लिये नियम की उपपत्ति है तात्पर्य यह है कि इच्छा और द्वेष प्रयोक्ता (आत्मा) के आश्रित हैं और प्रवृत्ति और निवृत्ति प्रयोष्य (शरीर) के आश्रित हैं, अतएव इच्छादि आत्मा के छिद्र हैं ॥

अथ इच्छादि शान्तःकरणधर्म न होने में वृत्ती युक्ति कहते हैं:-

यथोक्तहेतुत्वात्परतन्त्र्यादकृताम्यागमाञ्च न

मनस ॥ ४१ ॥ (३१४)

उ०-उक्त हेतु से (तथा) मन के परतन्त्र हीमे से और बिना किये बुद्धे की प्राप्ति होने से ही (इच्छादि) मन के धर्म नहीं हैं ॥

इस पक्ष में मन शब्द से शरीर, इन्द्रिय और मन तीनों का ग्रहण करना चाहिये। आत्मसिद्धि के अथ तत्र चित्तमे हेतु कहे गये हैं, उन से इच्छादि का आरम्भ छिद्र होना सिद्ध ही है उन के अतिरिक्त मन आदि के परतन्त्र होने से भी इच्छादि उन के धर्म नहीं हो सकते, क्योंकि मन आदि क्रिया में स्वतन्त्रता से नहीं किन्तु आत्मा की प्रेरणा से प्रवृत्त होते हैं इस के अतिरिक्त यदि मन आदि को स्वतन्त्र कर्ता माना जाये तो अकृताम्यागम रूप (करे कोई और करे कोई) दोष आता है क्योंकि शुभाशुभ कर्मों की स्वतन्त्रता

से करें तो ये, और उन का फल जन्मान्तर में भोगना यह अन्य अन्तःकरण को और यह हो नहीं सकता ॥ पुनः इनी की पुष्टि करते हैं:—

परिशेषाद्यथोक्तहेतूपपत्तेश्च ॥ ४२ ॥ (३१५)

उ०-परिशेष और उक्त हेतुओं की उपपत्ति से भी (ज्ञानादि आत्मा के धर्म हैं) ॥ जब यह घात उपपत्तियों से निहृ हीगई कि ज्ञानादि-इन्द्रिय, मन और शरीर के धर्म नहीं है, तब इन से शेष क्या रहता है? आत्मा । अब आत्मा के धर्म ज्ञानादि स्वतः सिद्ध होगये । इस के अतिरिक्त इस शास्त्र में अब तक जो आत्मसिद्धि के हेतु दियेगये हैं, यथा—“दर्शनस्पर्शानाम्यामेकार्थग्रहणात्” इत्यादि; उन से भी ज्ञानादि आत्मा के ही धर्म सिद्ध होते हैं ॥

अब स्मृति का भी आत्मगुण होना प्रतिपादन करते हैं:—

स्मरणन्त्यात्मनोज्ञस्याभाव्यात् ॥ ४३ ॥ (३१६)

उ०—ज्ञान का स्वभाव होने से स्मरण भी आत्मा का ही धर्म है ॥ स्मृति ज्ञान के आश्रित है, क्योंकि जाना, जानता हूँ, जानूंगा इत्यादि त्रैकालिक स्मृतियां ज्ञान के द्वारा ही उत्पन्न होती हैं । जब ज्ञान आत्मा का स्वभाव है अर्थात् ज्ञान और चेतनता का तादात्म्य सम्बन्ध है तब स्मृति, जो उन से उत्पन्न होती है, आत्मा के अतिरिक्त दूसरे का धर्म क्योंकर हो सकती है ?

अब जिन २ कारणों से स्मृति उत्पन्न होती है, उन को कहते हैं -

प्रणिधाननिबन्धाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्रयाश्रितसम्बन्धानन्तर्यवियोगैककार्यविरोधातिशयप्राप्तिव्यवधानसुखदुःखेच्छाद्वेषभयाऽर्थित्वक्रियारागधर्माऽधर्मनिमित्तेभ्यः ॥ ४४ ॥ (३१७)

उ०-प्रणिधान आदि निमित्तों से (स्मृति उत्पन्न होती है) ॥

१-स्मरण की इच्छा से मन को किसी एक विषय में लगा देना प्रणिधान कहलाता है, इस से स्मृति उत्पन्न होती है । २ एक ग्रन्थ में अनेक अर्थों के परस्पर सम्बन्ध को निबन्ध कहते हैं, जिस से एक अर्थ का ज्ञान दूसरे अर्थ की स्मृति का हेतु होता है । ३ किसी विषय का बार बार बोध होने से जो तद्विषयक संस्कार उत्पन्न होते हैं, उन को अभ्यास कहते हैं, यह भी स्मृति का कारण है । ४ लिङ्ग अर्थात् धूम को देखने से लिङ्गी

अग्नि का स्मरण होता है । ५ लक्षण चिन्ह को कहते हैं, जैसे अग्नि की ध्वजा देखकर अर्जुन का भीरु भाव्यय ब्रह्म देख कर यति का स्मरण होता है । ६ सादृश्य अर्थात् समता, जैसे चित्र (फोटो) को देख कर चित्ररूप अग्नि का स्मरण होता है । ७ परिप्रह=स्वस्थानिभाव, जैसे सेवक के देखने से स्वामी और स्वामी के देखने से सेवक का स्मरण होता है । ८-९ भाग्य और भाग्य, ये दोनों एक दूसरे के स्मारक होते हैं, जैसे अण्ड अण्ड अण्ड का और अण्ड अण्ड अण्ड अण्ड का । १० सम्प्रत्य=जैसे गुह से शिष्य और शिष्य से गुह का स्मरण होता है । ११ भाग्यार्थ=एक काम के पीछे जो दूसरा क्रियात्रय जैसे ब्रह्मपद के पश्चात् देवपद का स्मरण होता है । १२ विपोग-लिस का विपोग होता है उस का स्मरण होता है । १३ एककार्य-यदि अनेक एक कामके करने वाले हों तो वे परस्पर एक दूसरे के स्मारक होते हैं । १४ विरोध=जिनका आपस में विरोध है वे भी एक दूसरे के स्मारक होते हैं, जैसे सप से नकुल का और नकुल से सप का । १५ अतिशय=वास्तव से जैसे अतिशय से राक्षस का और अति बल से भीम का स्मरण होता है । १६ प्राप्ति=लिस से लिस को जिस की प्राप्ति होती है वा होने वाली है वह सम प्राप्ति के निमित्त से सम को स्मरण करता है । १७ व्यवधान=मायण, जैसे भित्ति के देखने से यह और म्यान के देखने से यह का स्मरण होता है । १८-१९ सुख, दुःख से इनके हेतु का, २० ब्रह्मण और २१ देव से ब्रह्म और अग्नि का; २२ भय से, भित्त से डरता है, उस का, २३ अपित्य से दाता का; २४ क्रिया से कर्ता का, २५ राम से लिस को चाहता है सम का, २६ धर्म और २७ अधर्म से सुख दुःख तथा सम के सदृष्ट कारणों का स्मरण होता है ॥

युद्धि का आत्मपदमे होना मिथु कर चुके, अब यह संदेह होता है कि युद्धि शब्दवत् उत्पत्ति और विनाश वाली है अथवा कुम्भवत् आत्मान्तर तक उदरने वाली है इन दोनों पक्षा में से पहला पक्ष मिथु करते हैं—

कर्मानवस्थापिस्रहणात् ॥ ४५ ॥ (३१८)

उ०-अनवस्थापी कर्म के पहण करने से (युद्धि उत्पत्ति और विनाश वाली है) ॥

प्रत्यक्ष अर्थ के लिये युद्धि नियत है अब तक जिन अर्थ का सम्बन्ध युद्धि के गाय रहता है तब तक ही तद्विषयिणी युद्धि भी रहती है, अर्थ के प्रत्यक्ष होने पर युद्धि की उत्पत्ति और विनाश होने पर युद्धि का गाय ही

जाता है, जैसे जब तक कोई पदार्थ सामने धरा है, तब तक उस का ज्ञान है और जब वह परोक्ष हो जाता है तब उस का ज्ञान भी नहीं रहता, अतएव अस्थायी कर्म की ग्राहक होने से बुद्धि क्षणिक है॥

फिर इसी की पुष्टि करते हैं —

बुद्ध्यवस्थानात् प्रत्यक्षत्वे स्मृत्यभावः ॥ ४६ ॥ (३१९)

उ०—बुद्धि के अवस्थान से प्रत्यक्ष होने पर स्मृति का अभाव होता है ॥

जब तक ज्ञान रहता है, तब तक ज्ञेय पदार्थ प्रत्यक्ष रहता है, प्रत्यक्ष के विद्यमान होने पर स्मृति उत्पन्न हो नहीं सकती । जब तक प्रत्यक्ष है तब तक स्मृति नहीं और जब स्मृति है तो प्रत्यक्ष नहीं अतएव बुद्धि अनित्य है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:—

अव्यक्तग्रहणमनवस्थायित्वात् विद्युत्सम्पाते

रूपाव्यक्तग्रहणवत् ॥ ४७ ॥ (३२०)

पू०—अनवस्थायी होने से जैसे विजली के गिरने पर उसका अस्पष्ट रूप ग्रहण किया जाता है, ऐसे ही ज्ञेय का अस्पष्ट ग्रहण होगा ॥

यदि बुद्धि उत्पत्ति और विनाश धर्म घाली है तो उस से ज्ञेय का स्पष्ट रूप से ग्रहण न होना चाहिये, जैसे विजली के गिरते समय उस के प्रकाश स्थिर होने से रूप का ज्ञान स्पष्ट नहीं होता, परन्तु बुद्धि से तो द्रव्यो स्पष्ट ज्ञान होता है, इस लिये यह कथन अयुक्त है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:—

हेतूपादानात् प्रतिषेद्धव्याऽभ्यनुज्ञा ॥ ४८ ॥ (३२१)

उ०—हेतु के उपादान से प्रतिषेद्धव्य अर्थ का अङ्गीकार है ॥

प्रतिवादी ने जो विजली का दृष्टान्तरूप हेतु दिया है, उस से ही बुद्धि का अनवस्थित होना सिद्ध है, क्योंकि जैसे विद्युत्प्रकाश के अस्थायी होने से केवल उस का ही अव्यक्त ग्रहण होता है नकि उन पदार्थों का जिन पर विजली का प्रकाश पड़ता है, ऐसे ही बुद्धि के अस्थायी होने से केवल उस का ही अव्यक्त ग्रहण है, नकि बुद्धिगम्य पदार्थों का, अतएव प्रतिवादी के ही हेतु से बुद्धि का अनित्य होना सिद्ध है ॥ पुनः उसी अर्थ की पुष्टि करते हैं —

प्रदीपार्चिःसन्तत्यभिव्यक्तग्रहणवत्तद्ग्रहणम् ॥ ४९ ॥ (३२२)

उ०-विरोधी गुणों की सिद्धि होने से पाकजों में निषेध नहीं हो सका ॥

जितने पदार्थों में पूर्व गुण के विरोधी अपर गुण की सिद्धि रहती है, उतने में पाकज गुण देखने में आते हैं क्योंकि पूर्व गुणों के साथ पाकजन्य गुणों की स्थिति नहीं होती, परन्तु शरीर में चेतना का विरोधी दूसरा कोई गुण देखने में नहीं आता, इस लिये हम उम केभावाऽभाव की कल्पना क्यों करें। यदि चेतना शरीर का गुण होता तो वह जब तक शरीर है तब तक उस में रहती, परन्तु ऐसा नहीं है, इस लिये चेतना शरीर का गुण नहीं ॥

अब प्रकृत अर्थ की पुष्टि में दूसरा हेतु देते हैं.—

शरीरव्यापित्वात् ॥ ५४ ॥ (३२७)

उ०-शरीरव्यापी होने से (चेतना शरीर का गुण नहीं) ॥

शरीर और शरीर के सब अवयव चेतना से व्याप्त हैं, कहीं पर भी चेतना का अभाव नहीं इस दशा में शरीर के समान शरीर के सब अवयव भी चेतन मानने पड़े गे, तो अनेक चेतन हो जायेंगे, तब जैसे प्रतिशरीर में अनेक चेतनों के होने पर सुख दुःख की व्यवस्था भिन्न २ है, ऐसे ही एक शरीर में भी होनी चाहिये परन्तु ऐसा नहीं होता अर्थात् एक शरीर में सुख दुःख की व्यवस्था भिन्न २ प्रकार की नहीं देखी जाती किन्तु एक ही प्रकार की देखी जाती है, इस लिये चेतना शरीर का गुण नहीं है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

केशनखादिष्वनुपलब्धेः ॥ ५५ ॥ (३२८)

पू०-केश और नख आदि में (चेतना की) उपलब्धि न होने से (उक्त कथन ठीक नहीं) ॥

केश और नख आदि में चेतनता का अभाव है इस लिये यह कथन कि शरीर के सब अवयव चेतनता से व्याप्त हैं, ठीक नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

त्वक्पर्यन्तत्वाच्छरीरस्य केशनखादिष्वप्रसङ्गः ॥ ५६ ॥ (३२९)

उ०-शरीर के त्वक् पर्यन्त होने से केश नख आदि में (चेतनता की) प्रसक्ति नहीं होती ॥

चेष्टा, इन्द्रिय और अर्थों का आश्रय तथा जीव के सुख दुःख सवेदन का आयतन जो शरीर है, उस की सीमा त्वक् पर्यन्त है, केश नखादि उस से बाहर हैं, इस लिये उन में चेतनता न होने से उस के शरीरव्यापित्व में कोई दोष नहीं आता ॥ इसी अर्थ की पुष्टि में अब दूसरा हेतु देते हैं:-

शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५७ ॥ (३३०)

८०-शरीर गुणों के साथ वैधर्म्य होने से (चेतनता शरीर का गुण नहीं) शरीर के गुण दो प्रकार देखने में आते हैं, एक मत्पक्ष-वैधे रूपादि दूसरे अमत्पक्ष-वैधे गुरुत्वादि, चेतना इन दोनों से विलक्षण है, मन का विषय होने से इन्द्रियप्राज्ञ नहीं और ज्ञान का विषय होने से अमत्पक्ष भी नहीं। इस लिये शरीर के गुणों से विलक्षण होने के कारण चेतन शरीर का गुण नहीं व अम गुण शङ्का करते हैं:-

न, रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५८ ॥ (३३१)

५०-रूपादिकों के परस्पर वैधर्म्य होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं। जैसे शरीर से वैधर्म्य रखते हुए रूपादि शरीर के गुण माने जाते हैं ऐसे ही रूपादि से विलक्षण चेतना शरीर का गुण क्यों नहीं? अम व शङ्का का समाधान करते हैं:-

ऐन्द्रियकत्वाद्द्रूपादीनामप्रतिषेध ॥ ५९ ॥ (३३२)

८१-इन्द्रियप्राज्ञ होने से रूपादिकों के शारीरिक गुण होने का निषेध नहीं हो सकता व

जैसे परस्परविनष्ट धर्म वाले रूप और इन्द्रिय द्वैविध्य (द्वैतभाव) नहीं छोड़ते ऐसे ही चेतनता भी यदि शरीर का गुण होती तो द्वैविध्य न छोड़ती परन्तु छोड़ती है, अर्थात् चेतनता किसी इन्द्रिय से पहचान की जाती इस लिये यह शरीर का गुण नहीं। अम यहा पर यह शङ्का हो है कि अम यह सिद्ध कर चुके कि ज्ञान-सूत्रों इन्द्रियों और मन का गुण न है, तब इन प्रसङ्ग की क्या आवश्यकता थी कि चेतनता शरीर का गुण है नहीं? क्योंकि यह बात ही स्वयमेव सिद्ध हो गई। इन का उत्तर यह कि जिस बात की कई प्रकार से परीक्षा की जाती है, यह सुनिश्चित होना है और फिर मन में कोई शक नहीं रहता व

मुक्ति की परीक्षा हो चुकी, अम मन की परीक्षा की जाती है। यदि यह विचार किया जाता है कि मन प्रति शरीर में एक है वा अनेक?

ज्ञानाऽप्यौगपद्यादेक मन ॥ ६० ॥ (३३३)

८२-एक काल में अनेक ज्ञान न होने से मन एक है व

एक इन्द्रिय एक समय में एक ही ज्ञान उत्पन्न करा सकता है, यदि एक शरीर में बहुत से मन होते तो उन का मन इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध होने

से एक काल में अनेक ज्ञान उत्पन्न होते, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस लिये मन एक ही है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं —

न, युगपदनेकक्रियोपलब्धेः ॥ ६१ ॥ (३३४)

पू०-एक समय में अनेक क्रियाओं की उपलब्धि होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं। एक पढ़ने वाला पढ़ता, चलता, मार्ग को देखता, घन के प्रबन्ध को सुनता, डाँता हुआ सर्प के धिन्ही को जानने की इच्छा करता है और जिस स्थान को जानना चाहता है, उस का स्मरण भी करता है। यही क्रम के न होने से एक साथ अनेक क्रिया उत्पन्न होती हैं, इस लिये मन अनेक हैं ॥

अब इस का समाधान करते हैं —

अलातचक्रदर्शनवत्तदुपलब्धिराशुसञ्चारात् ॥ ६२ ॥ (३३५)

उ०-अलातचक्र (आतिशवाजी की चूर्खी) के देखने के समान शीघ्र चलने से उम की उपलब्धि होती है ॥

शीघ्रगामी होने से घूमते हुवे अलातचक्र का विद्यमान क्रम नहीं जाना जाता, केवल एक घूमता हुआ चक्र सा जान पड़ता है। ऐसे ही बुद्धि और क्रियाओं के आशुगामी होने से विद्यमान भी क्रम जाना नहीं जाता, क्रम के न जान पड़ने से एक साथ क्रियायें होती हैं, ऐसा जान पड़ता है। अब यहाँ पर यह शङ्का होती है कि क्रम के न जाननेसे एक साथ अनेक क्रियाओं का भान होता है वा वस्तुतः एक साथ अनेक क्रियाओं का ग्रहण होने से ही ऐसा भान होता है? इस का उत्तर पहले दे चुके हैं कि भिन्न २ इन्द्रियो से क्रमपूर्वक ही भिन्न २ इन्द्रियो का ज्ञान होता है और यह अनुभवसिद्ध होने से अखण्डनीय है ॥

इस विषय में दूसरा दृष्टान्त वर्ण, पद और वाक्य का भी है। पहिले क्रमपूर्वक वर्णों का उच्चारण होता है, जिस से सार्थक पद बनते हैं। फिर क्रमशः पदों के जोड़ने से वाक्य बनता है, जिस से श्रोता को उस के अर्थ की प्रतिपत्ति होती है। यद्यपि ये सब काम क्रमपूर्वक होते हैं तथापि शीघ्रता के कारण क्रम पर ध्यान नहीं दिया जाता ॥

अब मन का अणु होना सिद्ध करते हैं.—

यथोक्तहेतुत्वाज्याणु ॥ ६३ ॥ (३३६)

उ०-उक्त हेतु से (मन) अणु भी है ॥

शरीरगुणवैधर्म्यात् ॥ ५० ॥ (३३७)

७० शरीर गुणों के साथ वैधर्म्य होने से (चेतनता शरीर का गुण नहीं) शरीर के गुण ही प्रकार देखने में आते हैं, एक प्रत्यक्ष-जैसे रूपादि हमारे अप्रत्यक्ष-जैसे गुरुत्वादि, चेतना हम दोनों से विलक्षण है, मन का विषय होने से इन्द्रियप्राप्त नहीं और ज्ञान का विषय होने से अप्रत्यक्ष भी नहीं। इस लिये शरीर के गुणों से विलक्षण होने के कारण चेतना शरीर का गुण नहीं। अथ पुनः शङ्का करते हैं:-

न, रूपादीनामितरेतरवैधर्म्यात् ॥ ५१ ॥ (३३१)

५० रूपादिकों के परस्पर वैधर्म्य होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं। जैसे शरीर से वैधर्म्य रखते हुए रूपादि शरीर के गुण माने जाते हैं ऐसे ही रूपादि से विलक्षण चेतना शरीर का गुण क्यों नहीं? अथ य शङ्का का समाधान करते हैं:-

ऐन्द्रियकत्वाद्रूपादीनामप्रतिषेध ॥ ५२ ॥ (३३२)

७०-इन्द्रियप्राप्त होने से रूपादिकों के शारीरिक गुण होने का निवे नहीं हो सकता।

जैसे परस्परविभक्त पदों वाले रूप और इन्द्रिय द्वैविध्य (द्वैतभाव) नहीं छोड़ते ऐसे ही चेतनता भी यदि शरीर का गुण होती तो द्वैविध्य। न छोड़ती परन्तु छोड़ती है, अर्थात् चेतनता किसी इन्द्रिय से प्राप्त नहीं जाती इस लिये यह शरीर का गुण नहीं। अथ यहाँ पर यह शङ्का हो है कि जब यह सिद्ध कर चुके कि ज्ञान-भूतों, इन्द्रियों और मन का गुण नहीं, तब हम प्रसङ्ग की क्या आवश्यकता थी कि चेतनता शरीर का गुण है नहीं? क्योंकि यह बात तो स्वयमेव सिद्ध हो गई। इस का उत्तर यह कि जिस बात की कई प्रकार से परीक्षा की जाती है, वह सुनिश्चित होना है और फिर तब में कोई नगर्ह नहीं रहता।

युक्ति की परीक्षा हो चुकी, अथ मन की परीक्षा की जाती है। पर यह बिचार किया जाता है कि मन प्रति शरीर में एक है वा अनेक?

ज्ञानाऽयीगपदादिकं मन ॥ ६० ॥ (३३३)

७०-एक काल में अनेक प्राण न होने से मन एक है।

एक इन्द्रिय एक समय में एक ही ज्ञान उत्पन्न करा सकता है, यदि शरीर में बहुत से मन होते तो उन का मन इन्द्रियों के साथ सम्बन्ध।

नोत्पत्तिनिमित्तत्वान्मातापित्रोः ॥ ६७ ॥ (३१०)

तथाहारस्य ॥ ६८ ॥ (३११)

पू०-माता, पिता तथा आहार के उत्पत्ति निमित्त होने से (कर्मनिमित्त) नहीं है। शरीर की उत्पत्ति माता पिता के रज, वीर्य एवं आहार से होती है, जिस को सब जानते और मानते हैं, फिर इन प्रसिद्ध और अनुभवसिद्ध कारणों को छोड़ कर अदृष्ट कर्म को निमित्त मानने में कोई कारण नहीं दीखता ॥ अब इस का उत्तर देते हैं —

प्राप्तौ चानियमात् ॥ ६९ ॥ (३१२)

उ०-प्राप्ति में नियम न होने से (उक्त कथन ठीक नहीं) ॥

यदि कर्म की उपेक्षापूर्वक माता पिता और आहारादि शरीर का कारण होते तो सर्वदा और सर्वत्र स्त्री पुरुष का संयोग गर्भाधान का कारण होता, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस से सिद्ध है कि प्रारब्ध कर्मानुसार ही रज वीर्य गर्भ में परिणत होते हैं तथा परिष्कृत आहार उस की वृद्धि का कारण होता है ॥ पुन इसी की पुष्टि करते हैं:—

शरीरोत्पत्तिनिमित्तवत्संयोगोत्पत्तिनिमित्तं कर्म ॥ ७० ॥ (३१३)

उ०-जैसे शरीर की उत्पत्ति का निमित्त कर्म है वैसे ही (आत्मा और शरीर के) संयोग की उत्पत्ति का निमित्त (भी) कर्म है ॥

पुन इसी की पुष्टि करते हैं. —

एतेनाऽनियमः प्रत्युक्तः ॥ ७१ ॥ (३१४)

उ०-इस से अनियम का खण्डन किया गया ॥

शरीर की रचना में कर्म को निमित्त न मानने से जो अव्यवस्था उत्पन्न हुई थी, उस का पूर्व सृत्र से खण्डन हो गया । वह क्या अव्यवस्था थी ? कोई उत्तम कुल में जन्म लेता, कोई नीच कुल में, किसी का देह उत्तम, किसी का निकट, कोई रोगी, कोई नीरोग, कोई सर्वाङ्गसम्पन्न, कोई विकलाङ्ग [अङ्गहीन], कोई दुःखी, कोई सुखी, कोई स्वस्थेन्द्रिय, कोई निर्वलेन्द्रिय, कोई पुरुष, कोई नपुंसक, और कोई स्त्री इत्यादि और भी अनेक सूक्ष्म भेद हैं जो समझ में नहीं आते । ये सब अवस्थाभेद प्रत्येक आत्मा के नियत कर्मों के भेद से सिद्ध होते हैं, कर्मभेद के अभाव में सब आत्माओं के तुल्य

एक समय में अनेक ज्ञानों के न होने रूप हेतु से ही मन का कबु होता भी सिद्ध होता है क्योंकि यदि मन व्यापक होता तो सब इन्द्रियों के साथ उस का संयोग होने से एक साथ अनेक ज्ञान उत्पन्न हो जाते पर ऐसा नहीं होता, इस से मन का कसुत्व भी सिद्ध है ॥

मन की परीक्षा हो चुकी, अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि शरीर की उत्पत्ति जीवों के कर्माधीन है? अथवा स्वतन्त्र पञ्चभूतों से होती है?

पूर्वकृतफलानुयन्धात्तदुत्पत्ति ॥ ६४ ॥ (३३७)

७०-पूर्व (शरीर में) किये (कर्मों से) फलों के अनुबन्ध [लगाव] से उस (शरीर) की उत्पत्ति होती है ॥

पूर्वजन्म में जो कर्म किये हैं उन के फलरूप को धर्माधर्म के संस्कार हैं उन से प्रेरित हुए पञ्चभूतों से शरीर की उत्पत्ति होती है न कि स्वतन्त्र भूतों से । जिस अधिष्ठान में यह आत्मा अवस्थान से मुक्त हुआ भोगों की वृत्ता से विषयों को भोगता हुआ धर्माधर्मों का सम्पादन करता है, वह ही का शरीर है । धर्माधर्मों के संस्कारों से मुक्त इन भौतिक शरीर के सृष्टि पर दूसरा शरीर बनता है और बने हुये इस शरीर की पूर्व शरीर के समान पुरुषाद्य क्रिया और पुरुष की प्रवृत्ति होती है, यह बात कर्माधीन भूतों से ही शरीर की उत्पत्ति मानने से सिद्ध हो सकती है, अन्यथा नहीं । अब इन पर नास्तिक शङ्का करता है:—

भूतेभ्यो भूतद्युपादानवत्तदुपादानम् ॥ ६५ ॥ (३३८)

७० भूतों से भूतों की उत्पत्ति के समान उस की (शरीर की भी) उत्पत्ति (माननी चाहिये) ॥

जैसे कर्मनिरपेक्ष भूतों से रेत कङ्कुर, पत्थर और गेरू आदि पदार्थ बनते हैं, वैसे ही शरीर भी उन से बन सकता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:

न, साध्यसमत्वात् ॥ ६६ ॥ (३३९)

७० साध्यसम होने से (उक्त द्रव्यान्त) मुक्त नहीं है ॥

जैसे कर्मनिरपेक्ष शरीरोत्पत्ति साध्य है, ऐसे ही कर्मनिरपेक्ष बालू कङ्कुर आदि पदार्थों की भी उत्पत्ति साध्य है, अतएव साध्यसम (हेत्वान्नात होने से उक्त द्रव्यान्त अप्रसक्त है ॥ पुनः शङ्का करते हैं:—

यदि कर्मनिरपेक्ष भूतों में शरीर की उत्पत्ति मानोगे तो फिर किन के मास से शरीर का पतन होगा ? और उन (मरण के अभाव में शरीर की नित्यत्व का प्रसङ्ग होगा ॥ अथ इस पर शङ्का करते हैं—

अणुश्यामतानित्यत्ववदेतत्स्यात् ॥ ७७ ॥ (३५०)

पू०—जैसे परमाणुओं की श्यामता नित्य है वैसे ही यह भी हो जायगा ॥ जैसे परमाणुओं की श्यामता (जो नित्य है) अग्निसंयोग में निवृत्त हुई पुनः उत्पन्न नहीं होती, ऐसे ही स्वतन्त्र पञ्चभूतोंत्पन्न शरीर मुक्ति में पुनः उत्पन्न न होगा ॥ अब इन का समाधान करते हैं—

नाकृताभ्यागमप्रसङ्गात् ॥ ७८ ॥ (३५१)

उ०—अकृताभ्यागम के प्रसङ्ग होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

परमाणुओं की श्यामता के दृष्टान्तमें कर्मानपेक्ष शरीरकी उत्पत्ति मानने में अकृताभ्यागम दोष आता है अर्थात् सुख दुःख के हेतु कर्मों के क्रिये बिना ही पुरुष को सुख और दुःख भागने पड़ते हैं, यह बात प्रत्यक्ष, अनुमान और शास्त्र के विरुद्ध है । पहिले प्रत्यक्ष का विरोध दिखलाते हैं—प्रत्यात्म वेदनीय होने से सुख दुःख भिन्न २ हैं अर्थात् प्रत्येक प्राणी के लिये सुख दुःख की व्यवस्था एक जैसी नहीं है, तब कर्म रूप हेतु के अभाव में प्रत्येक आत्मा के लिये नियत सुख और दुःख का कारण क्या है ? कारणभेद न होने पर भी कार्यभेद क्यों दोषता है ? दूसरे अनुमान का विरोध यह है कि जीवों को यहा बिना पत्त के जो सुख दुःख होते हैं, उनका कोई कारण अवश्य होना चाहिये और दृष्टकारण कोई देखने में नहीं आता, तब पूर्वजन्मकृत कर्मों के अतिरिक्त और क्या कारण होसकता है ? कर्म को हेतु न मानने से इन अनुमान का विरोध आता है । अब रहा तीसरा आगम का विरोध, यह यह है कि वेद और अनेक महात्मा ऋषियों ने कर्तव्य और अकर्तव्य का उपदेश किया है, जिसके अनुसार सन्तुष्य वर्णाश्रम के विभाग से अपने कर्तव्य में प्रवृत्त और अकर्तव्य में निवृत्त होते हैं, यह बात शरीरोत्पत्ति में कर्म को निमित्त न मानने में सिद्ध नहीं होती । इस लिये प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम का विरोध होने से कर्मानपेक्ष सृष्टि की कल्पना सिध्या है ॥

इति न्यायदर्शनभाष्ये तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

समाप्तश्रायं तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

होने से तथा पञ्चभूतों के नियामक न होने से सब आत्माओं के एक जैसे शरीर होने चाहिये ये पर नहीं हैं। इसलिये शरीर की उत्पत्ति में कर्म निमित्त हैं। इसी पर और पुष्टि करते हैं—

उपपन्नश्च तद्वियोग कर्मक्षयीपपत्ते ॥ ७२ ॥ (३१५)

उ०-कर्मक्षय की उत्पत्ति होने से उस का [आत्मा का शरीर से] वियोग सिद्ध है ॥

कर्मोपेत शरीर की उत्पत्ति मानने से ही कर्म के नाश होने पर शरीर के पाप आत्मा का वियोग भी सिद्ध होता है और जो शरीर की उत्पत्ति में कर्म को निमित्त न मानोगे तो पञ्चभूतों के नाश न होने से शरीर और आत्मा का वियोग कभी न होगा ॥ अभ्य शङ्का करते हैं:—

तददृष्टकारितमिति चेतुनस्तत्प्रसङ्गोऽपशर्ग ॥ ७३ ॥ (३१६)

पू०-यदि उस को अदृष्ट (प्राकृत्य) कारित (मान में) तो फिर शोक में भी उस (शरीर) प्रसङ्ग होगा ॥

यदि भूतों से शरीर की उत्पत्ति को अदृष्टकारित न माने अर्थात् प्राकृत्य कर्म को ही शरीरोत्पत्ति का निमित्त [मानोगे तो मुक्ति में भी इस (शरीर प्राप्ति) की प्रसङ्ग होगी ॥ अथ इस का उत्तर देते हैं:—

न, फरणाकरणयोरारम्भदर्शनात् ॥ ७४ ॥ (३१७)

उ०-करण और अकरण के आरम्भ देखने से (उक्त वयन ठीक नहीं) करने और न करने के आरम्भ को देखते हैं कि आत्मा कर्म करता और नहीं भी करता। यम ज्ञान होजाने पर कर्म का त्याग मुक्ति में शरीर नहीं होने देगा ॥ और—

मन क्मनिमित्तत्वाच्च संयोगानुच्छेद ॥ ७५ ॥ (३१८)

उ०-मनः कर्म के निमित्त मानने से संयोग का अनुच्छेद होगा ॥

यदि अपने कर्म से मन को ही शरीरोत्पत्ति निमित्त मानोगे तो संयोग का नाश न होगा क्योंकि जो मन शरीर और आत्मा के संयोग में हेतु है, वही वियोग का भी कारण ही, यह जयया अनुपपन्न है ॥ राधा—

नित्यत्वप्रसङ्गश्च प्रायणानुपपत्ते ॥ ७६ ॥ (३१९)

उ०-करण की अनुपपत्ति होने से नित्यत्व की प्रसङ्ग होगी ॥

वर्णों का एक अग्निसंयोग विरोधी है पर वे सब भिन्न २ हैं, इसी प्रकार राग आदि भी एकविरोधी होने से परस्पर भिन्न रह सकते हैं ॥

अब उन तीनों समूहों में मोह का प्राधान्य दिखलाते हैं —

तेषां मोहः पापीयान्नाभूद्व्येतरोत्पत्तेः ॥ ६ ॥ (३५७)

उ०- उन में मोह बड़ा पापी है (क्योंकि) जिन को मोह नहीं, उस को इतर (राग द्वेष) नहीं होते ॥

यद्यपि “ द्विवचनविभक्त्योपपदे तरवीयसुनी ५ । ३ . ५७ ” इस पाणिनीय सूत्र के अनुसार दो में से एक के निर्धारण में ‘ तरप् ’ और ‘ ह्यसुन् ’ प्रत्यय होते हैं, यहाँ ‘ तेषाम् ’ बहुवचन में ‘ ह्यसुन् ’ किया गया है, इस का कारण यह है कि सूत्रकार ने राग और मोह में तथा द्वेष और मोह में, ऐसा विभाग मानकर ह्यसुन् प्रत्ययान्त ‘ पापीयान् ’ शब्द का प्रयोग किया है । विषयो में रज्जुनीय सङ्कल्प राग के कारण और कोपनीय सङ्कल्प द्वेष के कारण उत्पन्न होते हैं, दोनों प्रकार के सङ्कल्प मिथ्याप्रतिपत्ति रूप होने से मोहजन्य है, अतः मोह ही रागद्वेष का भी कारण है, तत्त्वज्ञान से मोह की निवृत्ति होने पर रागद्वेष उत्पन्न हो नहीं होते, अतएव इन तीनों में मोह ही प्रधान है ॥ अब शब्दा करते हैं -

प्राप्तरतर्हि निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्तर-

भावो दोषेभ्यः ॥ ७ ॥ (३५८)

पू०-तौ फिर कार्यकारण भाव होने से दोषों से भिन्नता प्राप्त होगी ॥ कारण से कार्य भिन्न होता है, जब कि मोह-रागादि दोषों का कारण है तौ फिर वह आप दोष नहीं हो सकता ॥ अब इस का समाधान करते हैं.-

न, दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ॥ ८ ॥ (३५९)

उ०-मोह के दोषलक्षणों में अवरुद्ध होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥ “ प्रवर्तनालक्षणा दोषा ” इस सूत्र के अनुसार दोष का लक्षण प्रवृत्ति जनकत्व है सो इस लक्षण से मोह भी लक्षित है, फिर वह दोष क्यों नहीं ? अब कार्यकारण भाव का उत्तर देते हैं —

निमित्तनैमित्तिकोपपत्तिश्च तुल्यजातीयाना-

मप्रतिषेधः ॥ ९ ॥ (३६०)

अथ चतुर्थाध्याये प्रथममाह्निकम्

तीसरी अध्याय में कारण रूप आत्मादि ६ प्रमेयों की परीक्षा की गई
अब चौथे अध्याय में कार्यरूप प्रवृत्त्यादि शेष ६ प्रमेयों की परीक्षा की जाती
है। प्रथम प्रवृत्ति और दोष की परीक्षा करते हैं:—

प्रवृत्तिर्यथोक्ता ॥ १ ॥ (३५२) तथा दोषा ॥ २ ॥ (३५३)

वैसे प्रवृत्ति का निरूपण कर चुके हैं वैसे ही दोषों का भी निवृत्त
किया जा चुका है ॥

पहिले अध्याय के १७ वें और १८ वें सूत्र में प्रवृत्ति और दोषों का वर्णन
चुके हैं, वहीं पर इन की सामान्य परीक्षा भी हो चुकी है, इस लिये परी
रूपेक्षा की गई ॥ अब दोषों के जेद कहते हैं:—

तत्प्रैराश्य रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् ॥ ३ ॥ (३५४)

सन (दोष) के अन्तर्गत जेद वाले होने से राग, द्वेष और मोह से
तीन राशि (समूह) हैं ॥

काम, मत्सर स्पृहा घृष्णा और भोग ये राग के अन्तर्गत हैं, क्रोध
ईर्ष्या असूया, द्वेष और अमय ये द्वेष के अन्तर्गत हैं और निर्याणाद,
समय भान और प्रमाद ये मोह के अन्तर्गत हैं। इन में से राग प्रवृत्ति
पृष्ठक है, द्वेष कोपजनक है और मोह मिथ्याचानोत्पादक है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं -

नैकप्रत्यनीकभावात् ॥ ४ ॥ (३५५)

पू०-एक के विरोधी होने से (रागादि सिद्ध) नहीं हैं ॥

एक तत्त्वज्ञान राग द्वेष और मोह इन सब का विरोधी है अर्थात्
तत्त्वज्ञान के होते ही ये सब नष्ट होजाते हैं इस लिये इन के तीन नैक
ठीक नहीं क्योंकि यदि तीन जेद नामे आवें तो फिर इन के प्रतिद्वन्द्वी
भी तीन ही होने चाहिये, जो कि प्रतिद्वन्द्वी इन का एक तत्त्वज्ञान है, इस
लिये इन में भी एकत्व होना चाहिये ॥ अब समाधान करते हैं:—

व्यभिचारादहेतु ॥ ५ ॥ (३५६)

व - व्यभिचार होने से (एक हेतु) नष्ट है ॥

एक हेतु में व्यभिचार राता है क्योंकि उपान, हरित और पीत आदि

वर्णों का एक अग्निसंयोग विरोधी है पर वे सब भिन्न २ है, इसी प्रकार राग आदि भी एकविरोधी होने से परस्पर भिन्न रह सकते हैं ॥

अब उन तीनों समूहों से मोह का प्राधान्य दिखलाते हैं:—

तेषां मोहः पापीयान्नामूहस्येतरोत्पत्तैः ॥ ६ ॥ (३५७)

३०- उन में मोह बड़ा पापी है (क्योंकि) जिन को मोह नहीं, उस को इतर (राग द्वेष) नहीं होते ॥

यद्यपि “ द्विवचनविभक्त्योपपदे तरवीयसुनी ५ । ३ . ५७ ” इस पाणिनीय सूत्र के अनुसार दो से से एक के निर्धारण से ‘ तरप् ’ और ‘ ईयसुन् ’ प्रत्यय होते हैं, यहां ‘ तेषाम् ’ बहुवचन में ‘ ईयसुन् ’ किया गया है, इस का कारण यह है कि सूत्रकार ने राग और मोह से तथा द्वेष और मोह में, ऐसा विभाग मानकर ईयसुन् प्रत्ययान्त ‘पापीयान्’ शब्द का प्रयोग किया है । विषयो से रज्जुनीय सङ्कल्प राग के कारण और कोपनीय सङ्कल्प द्वेष के कारण उत्पन्न होते हैं, दोनों प्रकार के सङ्कल्प मिथ्याप्रतिपत्ति रूप होने से मोहजन्य है, अतः मोह ही रागद्वेष का भी कारण है, तरवज्ञान से मोह की निवृत्ति होने पर रागद्वेष उत्पन्न ही नहीं होते, अतएव इन तीनों में मोह ही प्रधान है ॥ अब शब्दा करते हैं -

प्राप्तस्तर्हि निमित्तनैमित्तिकभावादर्थान्तर-

भावो दोषेभ्यः ॥ ७ ॥ (३५८)

३०-तौ फिर कार्यकारण भाव होने से दोषों से भिन्नता प्राप्त होगी ॥ कारण से कार्य भिन्न होता है, जब कि मोह-रागादि दोषों का कारण है तौ फिर वह आप दोष नहीं हो सकता ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

न, दोषलक्षणावरोधान्मोहस्य ॥ ८ ॥ (३५९)

३०-मोह के दोषलक्षणों में अवरुद्ध होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥ “ प्रवर्त्तनालक्षणा दोषाः ” इस सूत्र के अनुसार दोष का लक्षण प्रवृत्ति जनकत्व है सो इस लक्षण से मोह भी लक्षित है, फिर वह दोष क्यों नहीं ? अब कार्यकारण भाव का उत्तर देते हैं —

निमित्तनैमित्तिकोपपत्तेश्च तुल्यजातीयाना-

मप्रतिषेधः ॥ ९ ॥ (३६०)

१७-तुल्यजातीय द्रव्यों में कार्यकारणभाव की उत्पत्ति होने से (कार्य कारणभाव) घाघक नहीं हो सकता ॥

समानजातीय द्रव्य और गुणों का अनेक प्रकार से कार्य कारणभाव देखने में आता है अर्थात् कोई किसी का कारण होता है और कोई किसी का कार्य। जैसे अलू पृथिवी का कारण है और लेक का कार्य पानी इस कार्यकारणभाव के होने से अलू के द्रव्यरूप समानजातीयत्व घर्म में कोई घाघा नहीं पड़ता। ऐसे ही मोड़ के रागद्वेष का कारण होने पर भी उस के दोषत्व में कुछ हानि नहीं पड़ सकती ॥

अब अथम प्रमेय प्रेत्यभाव की परीक्षा की जाती है:-

आत्मनित्यत्वे प्रेत्यभावसिद्धि ॥ १० ॥ (३६१)

आत्मा के नित्य होने पर "प्रेत्यभाव" की सिद्धि होती है ॥

पुनः उत्पत्ति का नाम प्रेत्यभाव है जो वह आत्मा के नित्य होने पर ही सिद्ध हो सकता है अन्यथा नहीं, क्योंकि नित्य आत्मा पूर्वशरीर को छोड़कर दूसरे शरीर का ग्रहण करता है, यह विना आत्मा के नित्यत्व के ही नहीं सकता जो केवल शरीर का उत्पत्ति और उस के नाश ही की प्रेत्यभाव मानते हैं, उन के मत में कलहान और अकृताध्यागम दोष आता है और अविद्यो के उपदेश भी निरर्थक होते हैं ॥ अब उत्पत्ति का प्रकार दिखलाते हैं:-

व्यक्ताद्व्यक्तानां प्रत्यक्षप्रामाण्यात् ॥ ११ ॥ (३६२)

व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति होती है प्रत्यक्ष प्रमाण होने से ॥

रूपादिगुणयुक्त इन्द्रियप्रधान पृथिव्यादि कारणों से जैसे ही शरीरादि कार्य उत्पन्न होते हैं, इन में प्रत्यक्ष प्रमाण है जैसे रूपादि गुणयुक्त वृत्ति कादि द्रव्या से जैसे ही घटादि पदार्थों की उत्पत्ति देखने में आती है, इस से अद्वैत में भी यही अनुमान होता है कि व्यक्त न व्यक्त का उत्पत्ति होती है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं:-

न, घटाह घटानिरपत्ते ॥ १२ ॥ (३६३)

पुनः-घट से घट की उत्पत्ति न होने के कारण (सकल कथन) ठीक नहीं ॥ घट से घट की उत्पत्ति नहीं होती यह भी प्रत्यक्ष सिद्ध है, अतएव व्यक्त का कारण व्यक्त नहीं ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

व्यक्ताद् घटनिष्पत्तेरप्रतिषेधः ॥ १३ ॥ (३६४)

उ०-व्यक्त से घट की उत्पत्ति का निषेध नहीं हो सकता ॥

इस यह नहीं कहते कि सर्वत्र व्यक्त ही व्यक्त का कारण है किन्तु हमारा कथन यह है कि जो व्यक्त कार्य उत्पन्न होता है वह " कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः " इस भाषाद् सिद्धान्त के अनुसार वैसे ही कारण से उत्पन्न होता है । मृत्तिका, जिस से घट बनता है, व्याक्त है, इस को कोई छिपा नहीं सकता ॥ इस के अनन्तर प्रतिवादियों के विचार दिखलाये जाते हैं:—

अभावाद्भावोत्पत्तिर्नानुपमृदा प्रादुर्भावात् ॥१४॥ (३६५)

पू०-अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है (बीज का) नाश हुवे बिना (अङ्कुर की) उत्पत्ति न होने से ॥

जब तक बीज गल कर नष्ट नहीं हो जाता तब तक उस में से अङ्कुर नहीं निकलता इस से सिद्ध है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं:—

व्याघातादप्रयोगः ॥ १५ ॥ (३६६)

उ०-व्याघात होने से (उक्त कथन) अयुक्त है ॥

जो उपमर्दन करता है वह स्वयं उपमर्दित होकर प्रकट नहीं हो सकता क्योंकि पहिले ही विद्यमान है और जो प्रकट होता है वह उपमर्दक नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकट होने के पूर्व वह विद्यमान ही नहीं ॥

अब इस में पूर्वपक्षी दूषण देता है:—

नातीतानागतयोः कारकशब्दप्रयोगात् ॥ १६ ॥ (३६७)

पू०-अतीत और अनागत में कारकशब्द का प्रयोग होने से (उक्त पक्ष) नहीं ॥

अतीत और अनागत अर्थात् अविद्यमान में भी कारक शब्द का प्रयोग किया जाता है । जैसे पुत्र उत्पन्न होगा, उत्पन्न होने वाले पुत्र का हर्ष करता है, घट था, टूटे हुवे घट का शोक करता है । इत्यादि बहुधा प्रयोग देखने में आते हैं । इसी प्रकार प्रकट होने वाला अङ्कुर उपमर्दन करता है, इस लिये हमारे पक्ष में उक्त दोष नहीं आसकता ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:—

न, विनष्टेभ्योऽनिष्पत्तेः ॥ १७ ॥ (३६८)

उ०-नष्ट (बीजादि) से (अङ्कुरादि की) उत्पत्ति न होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥ ४

उ०-नष्ट बीजा से अङ्कुर उत्पन्न नहीं होता, इन लिये अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती, इस लिये अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती।

पुनः-इसी की पुष्टि करते हैं:-

क्रमनिर्वृत्तेशावप्रतिषेध ॥ १८ ॥ (३६६)

उ०-क्रम के निर्वृत्त से नियेष नहीं हो सकता ॥

(८) उपमर्हो जीर प्राहुर्भाव काऽथो पीर्वापर्य नियम इ, वह क्रम कहलाता है, अङ्कुरोत्पत्ति में बही हेतु है अर्थात् पहिले बीज जब गल जाता है उस उस से अङ्कुर उत्पन्न होता है बीज गलने से नष्ट नहीं होजाता किन्तु उस की रचना विशेष में कुछ परिवर्तन होकर अङ्कुरोत्पत्ति करने में समर्थ होजाता है। यदि नष्ट बीज अङ्कुरोत्पत्ति करने में समर्थ होता तो जला हुआ या पिना हुआ बीज भी अङ्कुरोत्पत्ति कर सकता, परन्तु ऐसा नहीं होता, इस से सिद्ध है कि अभाव से भाव की उत्पत्ति नहीं होती जीर बीज के अवयवों से निम्न अङ्कुर की उत्पत्ति में जीर कोई कारण नहीं इस लिये बीज ही अङ्कुर का उत्पादान कारण है ॥ एक जीर प्रतिवादी कहता है:-

ईश्वर कारण पुरुषकर्माफल्यदर्शनात् ॥ १९ ॥ (३७०)

पू०-पुरुष के कर्मों का वैफल्य देखने से ईश्वर (ही अगत का) कारण है।

पुरुष इच्छा करता हुआ उद्योग करता है परन्तु अपनी इच्छानुसार फल नहीं पाता इस से अनुमान होता है कि पुरुषार्थ का फल पराधीन है। अज्ञ के अधीन है वह ईश्वर है, इस लिये ईश्वर ही धरीरोत्पत्ति का ही कारण है ॥ दूसरा कहता है:-

न, पुरुषकर्माभावे फलानिप्पत्ते ॥ २० ॥ (३७१)

पुरुष के कर्मों के अभाव में फल की निष्पत्ति न होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

जो फल की निष्पत्ति ईश्वर के ही अधीन होती तो बिना पुरुषार्थ के भी कार्यनिष्ठ होजाती पर बिना उद्योग के कोई कार्य निष्ठ नहीं होता, इस लिये उक्त पक्ष ठीक नहीं ॥ अब सूत्रकार अपना मत कहते हैं:-

तत्कारितत्वादहेतुः ॥ २१ ॥ (३७२)

ईश्वरकारित होने से (उक्त हेतु) अहेतु है ॥

कर्म के द्वारा जो पुरुष को फल भिन्नता है वह ईश्वरकारित है अर्थात् बिना ईश्वर की प्रेरणा वा योजना के कर्म जड़ होने से स्वयं फलनिष्पत्ति में असमर्थ है, इस से यह सिद्ध होता है कि बिना कर्म के न तो ईश्वर ही किसी को फल देता है क्योंकि वह नियामक और न्यायकारी है और न बिना ईश्वर के कर्म ही किसी को फल देने में समर्थ हो सकता है क्योंकि वह जड़ है, और चेतन के अधीन है। जैसे बीज बिना कृषक के और कृषक बिना बीज के फलोत्पत्ति करने में असमर्थ है, ऐसे ही ईश्वर और कर्म ये दोनों फलनिष्पत्ति में सापेक्ष है ॥ अब तीसरा कहता है -

अनिमित्ततो भावोत्पत्तिः कण्टकतैक्षण्यादि

दर्शनात् ॥ २२ ॥ (३७३)

पू०-अनिमित्त से भावों की उत्पत्ति होती है कण्टकादि में तीक्ष्णता आदि के देखने से ॥

काँटे का तीखापन, पहाड़ी धातुओं की विचित्रता और पत्थरों का चिकनापन स्वभाव से ही बिना किसी निमित्त के दीख पड़ता है, इस से सिद्ध है कि बिना निमित्त के पदार्थों की उत्पत्ति होती है ॥

आगे हम का खण्डन करते हैं:—

अनिमित्तनिमित्तत्वान्नाऽनिमित्ततः ॥ २३ ॥ (३७४)

पू०-अनिमित्त के निमित्त होने से अनिमित्त से (उत्पत्ति) नहीं होती ॥ जिस से जो उत्पन्न होता है वह उस का निमित्त कहलाता है, जब तुम्हारे कृपणानुसार अनिमित्त से भाव की उत्पत्ति होती है तो वही उस का निमित्त हुआ, फिर अनिमित्तक उत्पत्ति कहाँ रही? अब सूत्रकार अपना मत कहते हैं:—

निमित्ताऽनिमित्तयोरर्थान्तरभावादप्रतिषेधः ॥ २४ ॥ (३७५)

उ०-निमित्त और अनिमित्त के भिन्न २ पदार्थ होने से निषेध नहीं हो सकता ॥ निमित्त और वस्तु है और अनिमित्त और । प्रत्यारूपेय (खण्डनीय) और प्रत्यारूपान (खण्डन) एक नहीं होते । जैसे " अनुदक कमण्डलु "

कहने से वल का निषेध समझा जाता है, न कि "मनुस्मृतिकः" वल, वल का निषेध हो सकता है, जो यह पक्ष जो अकर्मनिमित्तक शरीरारि की उत्पत्ति से निकल नहीं है, अतएव उस के लक्षण से ही इस का लक्षण भी समझसेना चाहिये ॥

कोई ऐसा मानते हैं:-

सर्वमनित्यमुत्पत्तिविनाशधर्मकत्वात् ॥ २५ ॥ (३५६)

पू०-उत्पत्ति और नाश धर्म वाला होने से सब अनित्य है ॥

जो कदा न रहे उसे अनित्य कहते हैं । शीतिष्ठ शरीरादि और ज्ञो विद्य बुद्ध्यादि से सब पदार्थ उत्पन्न होकर नष्ट होते हैं, इस लिये अनित्य हैं । इस पर दूषण देते हैं:-

नाऽनित्यतानित्यत्वात् ॥ २६ ॥ (३५७)

पू०-अनित्यता के नित्य होने से (उत्पत्त) ठीक नहीं ॥

यदि सब की अनित्यता नित्य है, तो उस की नित्यता से सब अनित्य नहीं हो सकते और जो अनित्य है तो उस के न होने से सब नित्य हैं । इस पर आक्षेप करते हैं -

सदनित्यत्वमग्नेर्दाह्यां विनाश्यानुविनाशवत् ॥ २७ ॥ (३५८)

पू०-जैसे अग्नि दाह्य का नाश करके आप भी विनष्ट हो जाता है वैसे ही सब की भी अनित्यता है ॥

उस अनित्यता की भी अतित्यता है जैसे अग्नि दाह्य इत्यादि का नाश करके आप भी नष्ट हो जाता है वैसे ही, अनित्यता सब का नाश करके आप भी नष्ट हो जायगी ॥ अब सूत्रकार अपना नष्ट कहते हैं:-

नित्यस्याप्रत्यास्थानं यथोपलब्धिष्ववस्थानात् ॥ २८ ॥ (३५९)

पू०-नित्य का लक्षण नहीं हो सकता यथोपलब्धि के अवस्थान से ॥

त्रिष के उत्पत्ति और विनाश प्रमाण से सिद्ध हैं वह अनित्य और त्रिष के लक्षण दोनों प्रमाण से सिद्ध न होसकें वह अनित्य है, परन्तु सूत्र आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन और इन के गुण, तथा कई रूप आनाम्य विशेष और समवाय इनसे उत्पत्ति और विनाश प्रमाण से सिद्ध नहीं होती अतएव ये नित्य हैं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

सद्य नित्य पञ्चभूतनित्यत्वात् ॥ २९ ॥ (३६०)

पू०-सब नित्य है, पञ्चभूतों के नित्य होने से ॥

कारण रूप से पञ्चभूत नित्य हैं, इस लिये उन का कार्य भी सब नित्य है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं -

नोत्पत्तिविनाशकारणोपलब्धेः ॥ ३० ॥ (३८१)

उ०-उत्पत्ति और विनाश के कारणों की उपलब्धि होने से (उक्त पक्ष)

ठीक नहीं ॥

जैसे घट की उत्पत्ति और विनाश के कारण कपालसंयोग और सुद्वर-पात आदि प्रत्यक्ष उपलब्ध होते हैं, ऐसे ही सब पदार्थों के उत्पत्ति और विनाश के कारण प्रत्यक्ष देखने में आते हैं इस लिये सब पदार्थ नित्य नहीं हो सकते ॥ पुनः प्रतिवादी कहता है.-

तल्लक्षणावरोधादप्रतिषेधः ॥ ३१ ॥ (३८२)

पू०-तल्लक्षण के अवरोध होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

जिस के उत्पत्ति और विनाश के कारण पाये जाते हैं, उस में परमाणुओं का लक्षण नहीं घटता, क्योंकि परमाणुओं का नित्य होना सर्वसम्मत है,

अतः भूतलक्षण का अवरोध होने से नित्यत्व का निषेध नहीं हो सकता ॥

प्रतिवादी अपने कथन की फिर पुष्टि करता है:-

नोत्पत्तितत्कारणोपलब्धेः ॥ ३२ ॥ (३८३)

उ०-उत्पत्ति और उस के कारण की उपलब्धि होने से अनित्यत्व नहीं हो सकता ॥

उत्पत्ति और विनाश के जो कारण प्रतीत होते हैं, वे औपाधिक हैं, वास्तविक नहीं । क्योंकि प्रत्येक पदार्थ नित्य होने से उत्पत्ति के पूर्व भी विद्यमान होता है और निवृत्ति के पश्चात् भी वर्तमान रहता है, यदि न रहता तो उत्पत्ति और विनाश भी न रहते, अतः उत्पत्ति और विनाश के कारणों के उपलब्ध होने से नित्यता का खण्डन नहीं होता ॥

अब सूत्रकार अपना मत दिखलाते हैं.-

न, व्यवस्थानुपपत्तेः ॥ ३३ ॥ (३८४)

उ०-व्यवस्था की उपपत्ति न होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न की और निवृत्ति से पश्चात् निवृत्त को मानने

पर "यह उत्पत्ति है और यह निवृत्ति है" यह व्यवस्था सिद्ध नहीं होती और "कम उत्पत्ति हुई और कम निवृत्ति होगी" यह काल की व्यवस्था भी नहीं बनती, इस से भूत और भविष्यत् का लोप ही जायना केवल बर्तमान ही रहेगा। इन लिये अविद्यमान को रूप विशेष की प्राप्ति उत्पत्ति और अरूपहानि निवृत्ति है, ऐसा मानना ही इस व्यवस्था को सुरक्षित रख सकता है, अतः उक्त पक्ष ठीक नहीं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

सर्व पृथग्भावलक्षणपृथक्त्वात् ॥ ३४ ॥ (३८५)

पू० भावलक्षणों से पृथक् २ होने से सम (पदार्थ) पृथक् २ हैं । संसार में भाव अनेक हैं उन से उत्पत्ति कोई पदार्थ भी एक नहीं हो सकता अर्थात् सम शब्द समुदाय के वाचक हैं । जैसे "कुम्भ" पदार्थ गन्ध, रस रूप और स्पर्श इन के समुदाय तथा कपाल घट, पाँख, पीला आदि अनेक पदार्थों का वाचक है इस का वाच्य कोई एक अवयवी नहीं, ऐसे ही सब शब्दों को समझना चाहिये । अतः इस का उत्तर देते हैं:-

मानेकलक्षणैरेकभावनिष्पत्ते ॥ ३५ ॥ (३८६)

उ० अनेक लक्षणों से एक भाव की निष्पत्ति होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं । गन्धादि गुणों से और पीलादि अवयवों से सम्बन्ध एक भाव उत्पन्न होता है, इस लिये अनेक लक्षणों से एक भाव की उत्पत्ति होती है । इस के अतिरिक्त द्रव्य से गुण और अवयव से अवयवी सदा सिद्ध २ होते हैं ॥

पुनः इती की पुष्टि करते हैं:-

लक्षणव्यवस्थानादेवाप्रतिषेध ॥ ३६ ॥ (३८७)

उ०-लक्षण की व्यवस्था से ही निषेध नहीं हो सकता ॥

सोच का लक्षण जो सच्चा है उस की अवस्थिति एक में देखी जाती है "घट कल से पूर्ण है" यह व्यवहार मिट्टी के परमाणुओं में (जिन से घट बनता है) नहीं बनसकता । अवयवी से जो भाव ग्रहण की जाती है वह उस के अवयवों से नहीं हो सकती । इस से सिद्ध है कि अनेक लक्षणों से एक भाव उत्पन्न होता है यदि एक मानने से ही फिर समुदाय भी न रहेगा क्योंकि एक से ही अनेक होते हैं ॥ एक और प्रतिवादी कहता है:-

सर्वमभावो भावेष्वितरेतराभावसिद्धेः ॥ ३७ ॥ (३८८)

पू०-भावो में परस्पर अभाव सिद्ध होने से सब अभाव है ॥

घट पट नहीं है और पट घट नहीं है, अश्व गो नहीं है और गो अश्व नहीं है । इत्यादि भावों में परस्पर अभाव देखा जाता है, इससे सब अभाव ही क्यों न मान लिया जाय ? ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

न, स्वभावसिद्धेर्भावानाम् ॥ ३८ ॥ (३८९)

उ०-भावो के स्वभावसिद्ध होने से (उक्त पक्ष) ठीक नहीं ॥

सम्पूर्ण भाव (पदार्थ) अपने २ भाव से वर्तमान है, यदि घट में पट का अभाव है तो अपना (घट) का तो भाव विद्यमान है, इसी प्रकार यदि अश्व जाति से गो जाति का ग्रहण नहीं होता तो अश्व जाति का तो होता है । अब सब पदार्थों के अपने २ भाव में वर्तमान होने से अभाव किसी का नहीं हो सकता ॥ पुन प्रतिवादी शङ्का करता है:-

न, स्वभावसिद्धिरापेक्षिकत्वात् ॥ ३९ ॥ (३९०)

पू०-स्वभावसिद्धि के आपेक्षिक होने से (उक्त कथन) ठीक नहीं ॥

सब पदार्थों के स्वभाव सापेक्ष हैं, ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ और दीर्घ की अपेक्षा से ह्रस्व कहा जाता है । विना अपेक्षा दूसरे की कोई पदार्थ भी अपने स्वरूप से अवस्थित नहीं है, अतएव आपेक्षिक होने से भावों की स्वभाव सिद्धि नहीं हो सकती ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

व्याहतत्वादयुक्तम् ॥ ४० ॥ (३९१)

उ०-परस्पर व्याघात होने से (उक्त कथन) युक्त नहीं ॥

यदि ह्रस्व की अपेक्षा से दीर्घ है तो दीर्घ किस की अपेक्षा से है ? यदि कहो कि ह्रस्व की अपेक्षा से तो इस में अन्योन्याश्रय दोष आवेगा, जिस से अनवस्था उत्पन्न होगी इसलिये सारे भाव आपेक्षिक नहीं हो सकते ॥

अब सख्यायादियों के मतको दिखलाते हैं, कोई एक ही पदार्थ को 'सत्' रूप से मानते हैं, कोई नित्य और अनित्य भेद से दो पदार्थों को मानते हैं, कोई ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय भेदों से तीन प्रकार का जगत् मानते हैं और

कोई प्रमाणा, प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति त्रैदो से चार प्रकार के पदानों के मानते हैं इत्यादि । अथ इन की परीक्षा की जाती है -

सख्यैकान्तऽसिद्धि कारणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ४१ ॥ (३६२)

उ०-कारण की अनुपपत्ति और उपपत्ति होने से सख्यैकान्त (बाध की असिद्धि) है ।

यदि साध्य और साधन सिद्ध २ हैं तो त्रैद रूप कारण की उपपत्ति से उन का एकान्त सिद्ध नहीं होता और यदि इन में अत्रैद है तो साधन की अनुपपत्ति से साध्य की सिद्धि हो नहीं सकती । दोनों हेतुओं से संस्वाभाव असिद्ध है । अथ इस पर शङ्का करते हैं:-

न, कारणावयवभावात् ॥ ४२ ॥ (३६३)

पू०-कारण के अवयव के होने से (एक रूप) ठीक नहीं ।

कारणों के अनेक अवयव हैं, उन में से कोई साधन होजायगा, बिना से संस्वावाद की सिद्धि हो जायगी । अथ इन का उत्तर करते हैं:-

निरवयवत्वाद्हेतु ॥ ४३ ॥ (३६४)

उ० कारण के निरवयव होने से (एक हेतु) अहेतु है:-

अवयव कायके होते हैं, कारण निरवयव होता है, इस लिये एक हेतु ठीक नहीं । दूसरे अथ निरवयवत्व होने से सब एक है ऐसी प्रतिवादी ने प्रतिज्ञा की थी तो अब उन के विरुद्ध अवयव की कल्पना अपनी प्रतिज्ञाहानि है ।

प्रत्येकावयव की परीक्षा हो चुकी अथ कल्प की परीक्षा की जाती है । पहिले नन्देह करते हैं:-

सद्य फालान्तरे च फलनिष्पत्ते संशय ॥ ४४ ॥ (३६५)

पू०-तत्काल और कालान्तर में कर्म की प्राप्ति होने से संशय होता है ।

पचाता है दुहता है इन क्रियाओं का फल भात और दूध तत्काल देखने में जाता है । जातता है, बोता है इन क्रियाओं का कर्म सब कालान्तर में देना जाता है । स्वयं की दृष्टा से होना करना यह भी एक प्रकार की क्रिया है इन के फल में नन्देह है । अथ इन का उत्तर देते हैं:-

न, सद्य फालान्तरोपमोग्यन्यात् ॥ ४५ ॥ (३६६)

४०—कालान्तर में भोग्य होने से तत्काल फल नहीं होता ॥

जैसे वपन आदि क्रियाओ का फल तत्काल नहीं होता, किन्तु कालान्तर में होता है, पर उस में किसी को सन्देह नहीं होता । ऐसे ही यजन आदि क्रियाओ का फल भी कालान्तर में भोग्य होने से संशयास्पद नहीं ॥ पुनः शङ्का करते हैं—

कालान्तरेणानिष्पत्तिर्हेतुविनाशात् ॥ ४६ ॥ (३९७)

पू०—हेतु के नाश होने से कालान्तर में (फल) सिद्धि नहीं हो सकती ॥ क्रिया जब नष्ट हो गई तब कारण के विना उस का फल उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि नष्ट कारण से कुछ उत्पन्न नहीं होता ॥

अब हम का समाधान करते हैं—

प्राङ्निष्पत्तेर्वृक्षफलवत्तत्स्यात् ॥ ४७ ॥ (३९८)

४०-वृक्षफल के समान उत्पत्ति से पूर्व वह होगा ॥

जैसे फलार्थी वृक्ष की जड़ में सिद्धन आदि क्रिया करता है, उस क्रिया के नष्ट होने पर मिट्टी जल से मिल कर भीतर की उष्णता से पकाई हुई रस को उत्पन्न करती है, वह रस वृक्षानुगत होकर रूपान्तर को प्राप्त हुवा पत्रादि फलों को उत्पन्न करता है । ऐसे ही प्रत्येक प्रवृत्ति (क्रिया) से धर्मा-धर्मलक्षणरूप सस्कार उत्पन्न होते हैं, फिर वे अन्य निमित्तों से अनुगृहीत हुवे कालान्तर में फल को उत्पन्न करते हैं ॥ पुनः शङ्का करते हैं :—

नासन्न सन्न सदसत्सदसतोवैधर्म्यात् ॥ ४८ ॥ (३९९)

पू०—सत् और असत् के वैधर्म्य होने से न असत् है न सत् है और न सदऽसत् है ॥

उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न होने वाले का अभाव नहीं, यदि अभाव होता तो फिर उस से उत्पत्ति कैसी ? भाव भी नहीं हो सकता क्योंकि यदि उत्पत्ति से पूर्व उत्पन्न होने वाला विद्यमान होता तो फिर उस की उत्पत्ति कैसी ? सदसत् भी नहीं हो सकता क्योंकि सत् और असत् का परस्पर विरोध है अर्थात् भाव कभी अभाव नहीं और अभाव कभी भाव नहीं हो सकता ॥

अब समाधान करते हैं :—

प्रागुत्पत्तेरुत्पत्तिधर्मकमसदित्यद्दोत्पादव्ययदर्शनात् ॥

॥ ४९ ॥ (४००)

४०-उत्पत्ति के पूव उत्पत्तिपरमेक असत् है, यह सिद्धान्त है क्योंकि उत्पत्ति और विनाश देखने में आते हैं ॥

पहिले जो कहा था कि उपादानरूप से उत्पन्न होने के पूर्व काये वत् है, अब इस का उत्तर देते हैं :—

बुद्धिसिद्धन्तु तदसत् ॥ ५० ॥ (४०१)

४०-जो बुद्धिसिद्ध है वह असत् है ॥

अमुक उपादान अमुक काय की उत्पत्ति में समर्थ है, यह बुद्धि (प्रतुमान) से सिद्ध है तन्तुओं से पट की उत्पत्ति को जानता हुआ तन्तुवाय पट बनाने में प्रयुक्त होता है, घालू से नहीं। इस से सिद्ध है कि उत्पत्ति से पूव उपादान कारण तो नियत होता है परन्तु काय को भी यदि सत् मान लिया जाय तो फिर उत्पत्ति ही कैसी ? इस लिये बुद्धि से सिद्ध होने वाला कार्य उत्पत्ति से पूव असत् है ॥ अब इस पर शङ्का करते हैं :—

आश्रयव्यतिरेकाद्वृक्षफलोत्पत्तिवदित्यहेतु ॥ ५१ ॥ (४०२)

५०-आश्रय के भेद होने से वृक्षफलोत्पत्ति का दृष्टान्त हेतु नहीं हो सकता ॥

चिन शरीर में कम किया है, उस के नाश हो जाने पर फल की प्राप्ति किस को होगी ? इस में वृक्ष का दृष्टान्त ठीक नहीं क्योंकि वृक्ष का चीरना कीर वन में फल का आना ये दोनों बातें सभी वृक्ष के आश्रित हैं, पर दाष्टान्त में चिन शरीर से कम किया है, उससे निकल शरीर में फल की प्राप्ति घतलाई गई है। इस लिये आश्रयभेद होने से यह दृष्टान्त ठीक नहीं ॥

अब इस का समाधान करते हैं :—

प्रोतेरात्माश्रयत्यादप्रतिषेध ॥ ५२ ॥ (४०३)

५०-इच्छा के आत्माश्रित होने से निषेध नहीं हो सकता ॥

इच्छा आत्मा का गुण है और सभी से कर्म (जो धर्माधर्मरूप से हो प्रकार का है) सम्बन्ध रखता है, शरीर तो केवल उस का अपिज्ञान मात्र है इस लिये कर्म कीर वन का फल ये दोनों आत्मा के ही आश्रित हैं कीर आत्मा (पूर्वात्पर) दोनों शरीरों में फल ही रहता है, अतः निषेध अपुन है ॥

अब शङ्का करते हैं :—

न पुत्रपशुस्त्रीपरिच्छदहिरण्यान्नादिफलनिर्देशात् ॥५३॥ (४०४)

पू०-पुत्र, पशु, स्त्री, परिच्छद, सुवर्ष और अन्नादि का फलो में निर्देश होने से (उक्त कथन) युक्त नहीं ॥

“पुत्रकामो यजेत” इत्यादि वाक्यो में पुत्रादि का फलत्वेन निर्देश किया गया है, इच्छा को फल कहना ठीक नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:—

तत्सम्बन्धात्फलनिष्पत्तेस्तेषु फलवदुपचारः ॥५४॥ (४०५)

उ०-इच्छा के सम्बन्ध से फल की निष्पत्ति होने के कारण उन में फल के समान उपचार माना गया है ॥

इच्छा के सम्बन्ध से फल की उत्पत्ति होती है, इस लिये पुत्रादि में फल का उपचार माना गया है । जैसे “अन्नं वै प्राणाः ” यहां पर अन्नमें प्राणत्व का आरोप किया गया है, इस लिये कि अन्न से प्राणों की पुष्टि होती है ॥

फल की परीक्षा समाप्त हुई, अब क्रमप्राप्त दुःख की परीक्षा की जाती है:—

विविधबाधनायोगाद्दुःखमेव जन्मोत्पत्तिः ॥ ५५ ॥ (४०६)

उ०-अनेक प्रकार के दुःखसम्बन्ध से जन्मोत्पत्ति दुःखरूप ही है ॥

दुःख का लक्षण बाधना कह चुके हैं, बाधना यद्यपि अनेक प्रकार की है तथापि तीन भेदों में उस का समावेश किया गया है । १—हीना, २—मध्यमा, ३—उत्कृष्टा । देवताओं से लेकर नारकी जीवों तक की उत्पत्ति उक्त बाधना से युक्त है । इस प्रकार समस्त संसार को दुःखयुक्त जान कर जो उस से निर्विष होता है, वह दुःखबहुल सुखाभास में अनुरक्त नहीं होता । राग के अभाव से दुःख की हानि होती है ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं —

न, सुखस्यान्तरालनिष्पत्तेः ॥ ५६ ॥ (४०७)

पू०-(दुःख के) बीच में सुख की निष्पत्ति होने से उक्त कथन ठीक नहीं ॥

दुःख में ही सुख भी मिला हुआ है, इस का प्रमाण यह है कि दुःख भोगने के उपरान्त सुख की प्राप्ति होती है । बस संसार में जहां दुःख है, वहां सुख भी है । अतः सब को दुःखरूप बताना ठीक नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:—

बाधनाऽनिवृत्तेर्वदयतः पर्येषणदोषादप्रतिषेधः ॥५७॥ (४०८)

४०-दुःख की निवृत्ति न होने से तथा प्राणी के पर्येषण होव से निवेद्य नहीं हो सकता ।

सुखभाषनों में प्रवृत्त हुआ सुखार्थी अनुभव जब कोई जानता करता है, यदि वह जानता पूरी न हुआ या पूरी होकर फिर भिगड़ गइ या कमपूरी हुई या किसी चाहता है येनी न हुआ इन पर्येषण दोष से अनेक प्रकार का मानवता उत्पन्न होता है, जोकि सुखार्थी और सुख के लिये यत्नमान प्रवृत्त को भी कभी दुःख से मुक्त नहीं होने देता । हम के अतिरिक्त जब एक जानता अनुभव की पूरी हो जाती है तब दूसरी और उत्पन्न होजाती है, यदि साक्षात्त भी किसी को मिल जाय तो भी उस की वृत्ति नहीं होती अतः बिबेकी प्रवृत्त के लिये संसार दुःखरूप ही है । पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

दुःखधिकारणे सुखाभिमानाच्च ॥ ५८ ॥ (१०८)

४१-दुःख के विषय में सुख का अभिमान होने से भी (गरीरादि की उत्पत्ति दुःखरूप ही है)

यह जीव सांसारिक सुख को अनुभव करता हुआ उस ही की पान प्रवृत्तार्थ मानता है और उस की प्राप्ति में अपने को कताये जानता है । निरव्याजप्रवृत्त में सुखभाषन को सुख समझ कर उस के साधन विषयादि में अनुरक्त होता है, जिस से जन्म, मरण, शरा, व्याधि, बहुबियोग और अनिष्ट मयोग आदि अनेक प्रकार का दुःख उत्पन्न होता है, परन्तु यह राज में अनुवृत्त हुआ उस को पार न अनुभव करता हुआ भी चल जाता है और उस अल्प सुख से जो इन महादुःख से निश्चित है, उत्पन्न हो जाता है इस से निवृत्त है कि अविबेकी प्रवृत्त ही इन दुःखमय संसार को सुखमय जानता है तदवर्गी प्रवृत्त तो इन सुखभाषन को दुःखमय ही जान कर इस में तिल नहीं हाता ।

दुःख की परीक्षा समझ हुई अब कमप्राप्त अवस्था की परीक्षा की जाती है । प्रथम प्रतिवादी गृह्य करता है:-

ऋणशून्यप्रवृत्त्यनुप-घादप्रयर्गाभाय ॥ ५९ ॥ (११०)

पुनः-जब जेग और प्रवृत्ति के अनुभव में अवयव का भाषण है ।
 " आपमाना इ हि प्राज्ञमप्यिच्छिष्यैश्चानुवाच " प्राज्ञस्य उत्पन्न
 हमारे के भाव ही तान व्यक्तों में अवयव होता है के भीग व्यक्त में है ।

ऋषिऋण, देवऋण, पितृऋण; ब्रह्मचर्य से ऋषिऋण, यज्ञ से देवऋण और प्रजो-
त्पत्ति से पितृऋण चुकाया जाता है, यह शास्त्र की मर्यादा है। इस के अनु-
सार ऋणों के चुकाने में ही मनुष्य का मारा जीवन समाप्त होजाता है - फिर
मोक्ष के लिये समय कहां रहा ? और विना ऋण चुकाये मोक्षसाधन शास्त्र-
विरुद्ध है, यथाह मनु - " ऋणानि त्रीप्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत् । अन-
पाकृत्य मोक्षन्तु सेवमानो ब्रजत्यधः " तीनो ऋणों को चुकाकर मोक्ष में नम
लगावे, विना ऋण चुकाये मोक्षसाधन से प्रवृत्त होने वाला अधोगति को
प्राप्त होता है। क्लेशों के अनुबन्ध से भी मोक्ष का अभाव है क्योंकि प्राणी
यावज्जीवन क्लेशों में बन्धा हुआ रहता है और फिर सरणान्तर भी क्लेशानु-
बद्ध ही जन्म लेता है, जब किसी समय भी क्लेश के अनुबन्ध का विच्छेद नहीं
होता, तब मोक्ष के लिये समय कहां रहा ? प्रवृत्ति के अनुबन्ध से भी मोक्ष
का अभाव सिद्ध होता है, क्योंकि प्रत्येक प्राणी यावज्जीवन घाणी सुद्धि और
शरीर से कर्माँ को करता हुआ घर्माँधर्म का उपार्जन करता है, फिर मोक्ष के
लिये समय कहां ? अब इस का उत्तर देते हैं -

प्रधानशब्दानुपपत्तेर्गुणशब्देनानुवादो निन्दाप्रशंसोपपत्तेः

॥ ६० ॥ (४११)

उ०-प्रधान शब्द की उपपत्ति न होने से तथा निन्दा और प्रशंसा की
उपपत्ति होने से गुणशब्द से अनुवाद किया गया है ॥

जायमानो ह वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैर्ऋणवान् जायते " इस वाक्य में
'ऋण' शब्द प्रधानपरक नहीं है, क्योंकि जहा पर देय दिया जाता और
आदिय लिया जाता है वहीं पर ऋण शब्द की प्रधान वाच्यता है, प्रधान
वाच्य की योग्यता न होने से यहा पर केवल गौण शब्द से अनुवाद किया
या है। जैसे माणवक के लिये अग्नि शब्द का प्रयोग किया जाता है, वैसे
ही ब्रह्मचर्यादि के लिये यहां ऋण शब्द का प्रयोग किया गया है अर्थात् ऋण
ते तुल्य। यदि कहो कि गौण शब्द का प्रयोग क्यों किया गया ? तो इस का
उत्तर यह है कि निन्दा और स्तुति के लिये, जैसे ऋणी ऋण के न देने से
निन्दित होता है वैसे ही द्विज कर्म के लोप होने से निन्दनीय होता है और
जैसे ऋणी ऋण के देने से मुक्तभार होकर प्रशंसा पाता है वैसे ही द्विज कर्म के
अनुष्ठान से कृतकृत्य होकर प्रशंसारूपद होता है तथा उक्त वाक्य में 'जायमान'
शब्द भी गौण है क्योंकि उस से प्रसवकाल का ग्रहण नहीं होता किन्तु ग्रहस्य

के आरम्भ का समय छिपा जाता है। माता के गर्भ से उत्पन्न होते ही जीर्ण बालक कर्म करने में समर्थ नहीं हो जाता, किन्तु जब गृहस्थ में प्रविष्ट होता है तभी अधिकार और सामर्थ्य उस को प्राप्त होता है। जैसे बच्चों को पत्त शिक्षामा और बपिरी की नाम सुनाया निरर्थक है ऐसे ही जातमात्र बालक को ब्रह्मचर्य और यज्ञादि का उपदेश करना निष्फल है, अतएव उस बालक के अर्थवादपरक होने से मोक्ष का बिलोप नहीं होता।

पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

अधिकाराञ्च विधान विद्यान्तरयत् ॥ ३१ ॥ (४१२)

उ०-अस्य विद्याओं की प्राप्ति अधिकार से विधान होता है ॥ १

सब शास्त्र अपने २ विधेय के विषयक हैं, इस लिये उन का तात्पर्य केवल अपने २ प्रतिपाद्य के प्रतिपादन से है, न कि अन्य शास्त्रप्रतिपादित विषय के लक्षण से। गृहस्थशास्त्र अपने कर्तव्यों का विधान करता हुआ दूसरे शास्त्रों के अधिकार में हस्तक्षेप नहीं कर सकता। श्रवा और ब्राह्मण मोक्ष का विधान करते हैं, यथा श्रवा-“ कर्मसिर्मुत्सृज्यो निवेहुः प्रजा वस्ती दुर्बिन्दुमिच्छन्नामाः। अयोपरे श्रयो मनीषिणः पर कर्मस्योऽमृतनामसुः। न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनेते असुनत्त्वमानसुः” इत्यादि अनेक श्रवा हैं, इन का सारांश यह है कि धन और सन्तान आदि की कामना रखने वाले श्रवि तत्तत्कर्म का सेवन करते हुए सुसु को प्राप्त होते हैं, दूसरे विचारवान् श्रवि धन के त्याग से मोक्ष के प्राप्ति होती हैं। इसी प्रकार ब्राह्मण भी मोक्ष का प्रतिपादन करते हैं, यथा-अयो अष्टाशु कामनाय प्रवाय पुष्टय इति च यथा कामो प्रवति तथा कृतुप्रवति तथा तत्कर्म कुरुते पत्कर्म कुरुते तद्भित्त्स्य इति। कामयमानो योऽकामो निष्काम आत्मकामो प्रवति न तस्य प्राणा उत्सृज्यन्ति इहैव समवलोच्यते प्रक्षीय मनु प्रक्ष्माप्येतीति ॥ इन सब का सारांश यही है कि कर्ता बिना कामना से कर्म करता है उस को प्राप्त होता है जीर्ण निरकाम कर्म से मोक्ष की प्राप्ति होती है। अतएव श्रवादि मोक्ष के माध्यम नहीं हो सकते ॥ पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

समारोपणादात्मन्यप्रतिषेध ॥ ६२ ॥ (४१३)

उ०-आत्मा में (अग्नि के) समारोपण करने से निषेध नहीं हो सकता ॥

“ प्राज्ञापत्यानिहि निरुप्य तस्यां ब्रह्मवेदं हुत्वा आत्मम्याग्नीन्पनारोप्य प्राज्ञनाः प्रव्रजेत् ” इत्यादि ब्राह्मणशास्त्रों में ब्राह्मणनीयादि तीनों अग्निधियों

का आत्मा में आरोपणपूर्वक संन्यासाश्रम का विधान पाया जाता है और सम्पूर्ण धर्मशास्त्र चारों आश्रमों का विधान करते हैं, इस लिये मोक्ष का प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥ अब क्लेशानुबन्ध का निवारण करते हैं—

सुषुप्तस्य स्वप्नादर्शने क्लेशाभावादपवर्गः ॥ ६३ ॥ (४१४)

४०-सोये हुवे को स्वप्न के न दीखने की दशा में क्लेश का अभाव होने से अपवर्ग की सिद्धि है ॥

जैसे गाढनिद्रा में सोये हुवे पुरुष को रागानुबन्ध के टूटजाने से सुख दुःख का अनुभव नहीं होता, ऐसे ही ज्ञानी पुरुष को रागादि के अभाव से मोक्ष में भी सुख दुःख का सम्बन्ध नहीं रहता, अतएव क्लेशानुबन्ध भी मोक्ष का बाधक नहीं हो सकता ॥ अब प्रवृत्ति के अनुबन्ध का निवारण करते हैं:-

न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य ॥ ६४ ॥ (४१५)

४०-हीनक्लेश की प्रवृत्ति बन्धन के लिये नहीं होती ॥

क्लेश का कारण रागादि दोष हैं, वे जिस के निवृत्त होगये ऐसे वीतराग पुरुष की प्रवृत्ति बन्धन के लिये नहीं होती क्योंकि जो कर्म सकास किये जाते हैं वे ही बन्धन का कारण होते हैं, निष्कास नहीं ॥

अब इस पर शङ्का करते हैं:-

न, क्लेशसन्ततिः स्वाभाविकत्वात् ॥ ६५ ॥ (४१६)

४०-क्लेशसन्तति के स्वाभाविक होने से क्लेशानुबन्ध का विच्छेद नहीं हो सकता ॥

रागादि की पराम्परा अनादि है, उस का कभी विच्छेद नहीं हो सकता, अतएव क्लेशानुबन्ध अनिवार्य है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

प्रागुत्पत्तैर्भावाऽनित्यत्ववत् स्वाभाविकेऽप्यनित्यत्वम् ॥ ६६ ॥

उत्पत्ति के पूर्व अभाव की अनित्यता के समान स्वाभाविक में भी अनित्यता होती है ॥ (४१७)

जैसे उत्पत्ति के पूर्व अनादि प्रागभाव उत्पन्नभाव से निवृत्त हो जाता है ऐसे ही स्वाभाविक क्लेशसन्तति भी अनित्य है ॥ इस पर दूसरा कहता है:-

अणुश्यामताऽनित्यवद्वा ॥ ६७ ॥ (४१८)

अथवा परमाणुओं की श्यामता के समान (श्लेष्मसम्पत्ति अनित्य है) जैसे परमाणुओं की रसाभासिक श्यामता अग्निसंयोग से नष्ट हो जाती है, ऐसे ही रसाभासिक क्लृप्तसम्पत्ति भी अनित्य हो जायगी। एतद्वाच्यं हेतुओं को पर्याप्त न मानते हुए सूक्ष्मकार हृत्तरा समाधान करते हैं:-

न, सकल्पनिमित्तस्वाञ्च रागादीनाम् ॥६८॥ (४१९)

उ०-रागादि के सकल्पनिमित्तक होने से (उक्त कथन) युक्त नहीं। सकल्प से रागादि की उत्पत्ति होती है, तत्त्वज्ञान से, होने पर भी सकल्प और विकल्प निवृत्त हो जाती हैं जब सकल्परूप कारण ही न रहा, तब रागादि उक्त के कार्य ब्यर्थ रह सकते हैं, जब जब रागादि निवृत्त हो भये, तब श्लेष्मानुबन्ध के विच्छेद में शब्देह ही क्या रहा ?

इति न्यायदर्शने चतुर्थाध्यायस्य प्रथममह्निकम्

—* (७) *—

अथ द्वितीयमाह्निकम्

अपवर्ग की परीक्षा समाप्त हुई, अब इस दूसरे आह्निक में तत्त्वज्ञान की परीक्षा मार्गभ्रम की जाती है, प्रथम तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का रूप विश्लेषण आता है:-

दीपनिमित्तानां तत्त्वज्ञानादहङ्कारनिवृत्ति ॥१॥ (४२०)

उ०-दीप निमित्तों के तत्त्वज्ञान से अहङ्कार की निवृत्ति होती है। रागादि दोषों के निमित्त शरीरादि हैं, उन का तत्त्व ज्ञान होने से अहङ्कार की निवृत्ति होती है। क्योंकि शरीरादि में आत्मबुद्धि रहता हुआ ही प्राणी शून्यीय विषयों में अनुराग करता है तथा कोपनीय विषयों में क्रोध करता है जब वह यह ज्ञान लेता है कि शरीरादि से आत्मा पृथक् है तब मोह के अभाव में राग द्वेष उत्पन्न ही नहीं होते। अब विषयों का निवृत्तन करते हैं:-

दीपनिमित्त रूपादयो विषयाः सकल्पपृक्ता ॥२॥ (४२१)

दीप के निमित्त रूपादि विषय सकल्पपृक्त हैं।

विषय दो प्रकार के हैं एक बाह्य और दूसरे अन्त्यात्म। ये दोनों सकल्प से उत्पन्न होते हैं। सुशुद्ध की बाह्ये कि पड़्डे रूपादि बाह्य विषयों

से (जो रागादि दोषों के निमित्त हैं) उपरत हो, तत्पश्चात् अध्यात्म=शरीरादि के अङ्गार को दूर करे। इस प्रकार जो बाहर और भीतर दोनों से विरक्त हो कर विचरता है, वह संसार में रहता हुआ और देहादि को रखता हुआ भी मुक्त कहाता है ॥ रागादि की निवृत्ति का उपाय दिखलाते हैं:-

तन्निमित्तन्त्वव्यभिमानः ॥ ३ ॥ (४२२)

उन दोषों का निमित्त ती अवयवी का अभिमान है ॥

अवयवी (स्त्री आदि के शरीर) में जो अभिमान (ममत्व बुद्धि) का होना है यही रागादि दोषों का निमित्त है, अतएव मुमुक्षु को उचित है कि वह इस धर्ममय मासपिण्ड को विषमस्पृक्त अन्नवत् ममत्ते ॥

अब अवयवी में सन्देह करते हैं:-

विद्याऽविद्याद्वैविध्यत्संशयः ॥ ४ ॥ (४२३)

पू०-विद्या और अविद्या के द्वैविध्य से सन्देह होता है ॥

सदसत् (द्रष्टाऽदृष्ट) दोनों की उपलब्धि और अनुपलब्धि होने से विद्या और अविद्या दो प्रकार की हैं। विद्या से जहां सत् की उपलब्धि होती है, वहां असत् की भी, ऐसे ही अविद्या से जहां असत् की अनुपलब्धि होती है, वहां सत् की भी। इस विद्या और अविद्या के द्वैविध्य से अवयवी में संशय होता है ॥ अब इस का समाधान करते हैं:-

तदसंशयः पूर्वहेतुप्रसिद्धत्वात् ॥ ५ ॥ (४२४)

उ०-पूर्व हेतु प्रसिद्ध होने से उस में संशय नहीं है ॥

द्वितीयाऽध्याय में हेतुओं से अवयवी की सिद्धि कर चुके हैं, उन का जब तक खण्डन न हो तब तक संशय अनुपपन्न है ॥ द्वितीय पक्ष में भी:-

वृत्त्यनुपपत्तेरपि तर्हि न संशयः ॥ ६ ॥ (४२५)

उ०-वृत्ति की अनुपपत्ति से भी संशय नहीं हो सकता ॥

यदि अवयवी का अभाव मान लिया जावे तो भी उस में संशय नहीं हो सकता क्योंकि जो वस्तु है उसी में सन्देह होता है और जो वस्तु ही नहीं उस में सन्देह कैसा? अब यहां से चार सूत्रों में पूर्वपक्षी अवयवी का अभाव प्रतिपादन करता है:-

कृत्स्नैकदेशावृत्तित्वादवयवानामवयव्यभावः ॥ ७ ॥ (४२६)

पू०-सम्पूज अवयवों के एकदेशवर्ती होने से अवयवी का अभाव है।

एक र अवयव सारे अवयवी में नहीं रह सकता क्योंकि तब के परिमाण में भेद है, अतएव अवयवों से भिन्न कोई अवयवी नहीं है।

तेषु चावृत्तेरव्यव्यभाष ॥ ८ ॥ (४२७)

तत्र (अवयवों) में अवृत्ति होने से अवयवी का अभाव है।

परिमाण में भेद होने से अवयवी प्रत्येक अवयव में नहीं रह सकता और यदि एक देश में तत्र की स्थिति भागी जाये तो वह अन्य अवयवों से अभाव से अवयवी नहीं रह सकता, इन लिये अवयवी के होने में उन्नेह है।

पृथक् चावयवेभ्योऽवृत्ते ॥ ९ ॥ (४२८)

अवयवों से पृथक् तत्तमान न होने से त्री (अवयवी कोई नहीं)।

अवयवों से पृथक् और कोई अवयवी सिद्ध नहीं होता।

न चावयवव्यवयवा ॥ १० ॥ (४२९)

और अवयव अवयवी दो नहीं सकते।

यदि अवयवों को ही अवयवी माना जाये तो यह ही नहीं सकता क्योंकि तत्रु को वरु और साम्भ को यह कोई नहीं मान सकता।

अब सूत्रकार अपना निदुष्ट कहते हैं:-

एकस्मिन् भेदाभावाद्भेदशब्दप्रयोगानुपपत्तेरप्रश्न ॥११॥ (४३०)

उ०-एक में भेद का अभाव होने के कारण भेद शब्द के प्रयोग की अनुपपत्ति होने से एक प्रश्न नहीं ही सकता।

पूवपत्ती ने जो यह प्रश्न किया था कि अवयवी सम्पूज अवयवों में रहता है अथवा एक देश में। यह प्रश्न ही अनुपपत्ति है क्योंकि एक में भेद होने से भेद शब्द का प्रयोग ही नहीं हो सकता। अनेकों के नदृष्टात की वदरुण कहते हैं और अनेकत्व के होत हुए पृथक् एकदेश कहना जाता है जो वे दोनो वदरुण और एकदेश शब्दोंकोपक हैं, एक अवयवों में इन की उपपत्ति ही नहीं हो सकती। पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

अवयवव्यवयवस्य ॥ १२ ॥ (४३१)

उ०-अवयवव्यवयव के अभाव में त्री वृत्ति का न होना है (ननु हेतु) अनेकत्व है।

अवयवी अपने अवयवों में एकदेश में नहीं जाती अवयवव्यवयव के

अभाव से" । यह जो प्रतिपक्षी ने हेतु दिया था सो अयुक्त है क्योंकि अवयवान्तर के अभाव में अवयवी की वृत्ति का भी अभाव होगा । अवयव और अवयवी में जो अन्योन्याश्रय सम्बन्ध है, वह तभी रह सकता है जब कि अवयवी अपनी वृत्तियों से सम्पूर्ण अवयवों में वर्तमान हो ॥

अब इस पर प्रतिपक्षी दूषण देता है.—

केशसमूहे तैमिरिकोपलब्धवत्तदुपलब्धिः ॥१३॥ (४३२)

पू०-केशसमूह में तैमिरिक (अन्यकाराच्छन्ना) की उपलब्धि के समान उस की उपलब्धि हो जावेगी ॥

जैसे तिमिरावृत नेत्र से एक बाल नहीं दीख सकता, वैसे ही एक अणु (अवयव) के न दीखने पर भी अणुसमूह घटादि (अवयवी) का ज्ञान होना सम्भव है । अतः अवयवों का समूह ही अवयवी है, उस से भिन्न अवयवी और कोई वस्तु नहीं ॥ अब इस का उत्तर देते हैं :—

स्वविषयानतिक्रमेणैन्द्रियस्य पटुमन्दभावाद्विषय-

ग्रहणस्य तथाभावो नाऽविषये प्रवृत्तिः ॥१४॥ (४३३)

उ०-अपने २ विषय के अतिक्रमण से इन्द्रियों के तीव्र और मन्द होने के कारण तदनुसार विषयग्रहण होता है, अन्य विषय से प्रवृत्ति नहीं होती ॥

इन्द्रिय अपने २ विषय का अतिक्रमण नहीं कर सकते । नेत्र चाहे कैसे ही तीव्र क्यों न हो, परन्तु शब्द को ग्रहण नहीं कर सकते, तात्पर्य यह है कि अपने से अन्य विषय से किसी इन्द्रिय की प्रवृत्ति नहीं हो सकती । परमाणु अतीन्द्रिय हैं, इस लिये किसी इन्द्रिय से उन का ग्रहण नहीं हो सकता, जब एक परमाणु अतीन्द्रिय है तो उन का समूह भी इन्द्रियग्राह्य नहीं हो सकता, अतएव द्रव्यान्तर की सिद्धि होती है, जिस का इन्द्रिय से ग्रहण होता है ॥ अब इस पर आक्षेप करते हैं.—

अवयवावयविप्रसङ्गश्चैवमाप्रलयात् ॥ १५ ॥ (४३४)

पू०-इस प्रकार प्रलय तक अवयव और अवयवी का प्रसङ्ग (होगा) ॥

यदि अवयवों में अवयवी की वृत्ति के निषेध से अवयवी का अभाव सिद्ध हो तो फिर सब का लय प्रसक्त होगा, अथवा निरवयव होने से परमाणुत्व की निवृत्ति हो जायेगी, दोनों दशाओं में उपलब्धि का अभाव होगा ॥ अब इस का समाधान करते हैं :—

न, प्रलयोऽणुसद्भावात् ॥ १६ ॥ (४३५)

४०-परमाणुओं के सद्भाव से नाश न होगा ॥

अवयवों के विभाग का भाव्य ठेकर वृत्ति के निषेध से जो अज्ञान की कल्पना की गई है, वह परमाणु के निरवयव होने से निवृत्त हो जायगी । परमाणु उसी को कहते हैं कि जिस का विभाग न हो सके, वह जिस का विभाग ही नहीं हो सकता उस का नाश कैसा ? क्योंकि विभाग ही को नाश कहते हैं ॥ अतः परमाणु का उत्पन्न कहते हैं:—

पर धा घ्रुटे ॥ १७ ॥ (४३६)

वृत्ति से (जो) सूक्ष्म है ॥

वृत्ति (नाश) से जो अतिरिक्त है अथवा वृत्ति में ही जो अवस्थित रहता है, उस को परमाणु कहते हैं, "वा" नियत यहाँ अवधारण और विकल्प दोनों में है ॥ अतः भूम्यवादी परमाणु के निरवयवत्व पर आशेप करता है:—

आकाशव्यतिभेदात्तदनुपपत्ति ॥ १८ ॥ (४३७)

पू०-आकाश के व्यतिभेद से उस (निरवयवत्व) की उपपत्ति नहीं है ॥

परमाणु के भीतर और बाहर आकाश व्यापक है, व्याप्य होने से वह सावयव है, अतः अनित्य है ॥ अथवा—

आकाशाऽसर्वगतस्य वा ॥ १९ ॥ (४३८)

पू०-वा आकाश सर्वगत नहीं है ॥

यदि परमाणु में आकाश का व्यापक होना नहीं मानोगे तो फिर का कार्य संबंधी न रहिना ॥ अतः इस का उपाधान करते हैं:—

अन्तर्यहिंश्च कार्मद्वयस्य कारणान्तरवचनादकार्ये

तदभावे ॥ २० ॥ (४३९)

४०-भीतर और बाहर कार्यद्वय के कारणान्तरवचन से अकार्य में उस का अभाव है

भीतर और बाहर यह व्यवहार कार्यद्वय में (जब कि वह कारण की दशा में नहीं है) हो सकता है, कारण रूप सूक्ष्म परमाणुओं में यह व्यवहार नहीं बन सकता क्योंकि जिस का विभाग न हो सके वा जिस से कोई अणु न ही, वह परमाणु है ॥ पुनः उसी की पुष्टि करते हैं:—

सर्वसंयोगशब्दविभवाच्च सर्वगतम् ॥ २१ ॥ (४४०)

सर्वत्र सयोग और शब्द के होने से (आकाश) सर्वगत है ॥

संसार में ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है जिस में आकाश न हो, अत्यन्त पत पायाण और धातुओं में भी आकाश विद्यमान है, यदि आकाश न होता तो उन में छिद्र रूप अवकाश न हो सकता, अतएव आकाश सर्वदेशी है ॥

अब आकाश के लक्षण कहते हैं:-

अव्यूहाविष्टम्भविभुत्वानि चाकाशधर्माः ॥२२॥ ॥ (४४१)

अव्यूह, अविष्टम्भ और विभुत्व ये आकाश के धर्म हैं ॥

मिलेहुवे पदार्थों का आघात से अलग २ होना व्यूह और अन्य देश में गति का निरोध विष्टम्भ कहलाता है। सो आकाश में ये दोनों बातें नहीं हैं, न तो कोई आघात से सृत्पिण्ड के समान उस का व्यूहन कर सकता है और न कोई बन्ध बान्धकर जल के समान कहीं उस की गति का निरोध कर सकता है, स्पर्शरहित होने से केवल विभुत्व ही आकाश का धर्म है। अत आकाश के व्यापक होने से परमाणुओं के निरवयवत्व और नित्यत्व में कोई बाधा नहीं हो सकती ॥

अब पूर्वपक्षी फिर शङ्का करता है.—

मूर्त्तिमताञ्च संस्थानोपपत्तेरवयवसद्भावः ॥ २३ ॥ (४४२)

पू० मूर्त्तिमान् द्रव्यों में परिमाण की उपपत्ति होने से (परमाणुओं में) अवयव का सद्भाव होता है ॥

परिच्छिन्न और स्पर्शवान् द्रव्यों के त्रिकोण, चतुष्कोण, सम, विषम और मण्डलादि अनेक प्रकार के आकार देखे जाते हैं, परमाणु भी परिच्छिन्न और स्पर्शवान् होने से आकारयुक्त हैं, निरवयव नहीं हो सकते ॥

पुनः पूर्वपक्षी अपने कथन की पुष्टि करता है.—

संयोगोपपत्तेश्च ॥ २४ ॥ (४४३)

पू०-सयोग की उपपत्ति से भी (परमाणुओं का सावयव होना सिद्ध होता है) ॥

सयोग परमाणुओं का धर्म है, मध्यस्थपरमाणु इधर उधर के परमाणुओं से संयुक्त होकर उन में व्यवधान (भेद) कराता है, जिस से उस के पूर्व और पर भाग बनते हैं और यही उस के अवयव हैं। अतएव सयोग के होने से परमाणु निरवयव नहीं हो सकते ॥ अब इन का समाधान करते हैं:—

अनवस्थाकारित्वादनवस्थानुपपत्तेश्चाप्रतिषेध ॥२५॥ (४१४)

उ०-अनवस्थाकारी होने से और अनवस्था की उपपत्ति न होने से (निरुपपत्तत्व का) निषेध ठीक नहीं ॥

जितने मुक्तिमात्र पदार्थ हैं और जो सुयुक्त होते हैं वे सब साध्यपक्ष यह हेतु अनवस्थाकारी है क्योंकि जब मद्य पदार्थ साध्यपक्ष हैं और उन की कोई उपपत्त्या है नहीं तो इस दशा में पदार्थों के परिमाण नैव और गुणव्यति का ग्रहण न होसकेगा अर्थात् मद्य और सपय में तुल्य परिमाणत्व की सम्यक्षा होगी, अतः अनवस्था के होने से उक्त हेतु अपर्याप्त है ॥

निवचनप्रत्यक्ष का प्रकरण बनाम हुआ । अब इस बात का विवेचन किया जाता है कि मद्य भाग्य बुद्धि के भागित हैं वा नहीं ? प्रथम पूछवली भावों के बुद्धिगम्य होने में शङ्का करता है:-

बुद्ध्या विवेचनान्तु भावाना याथात्म्यानुपलब्धिस्तन्त्रप कपणो पटसद्भावानुपलब्धिश्चत्तदनुपलब्धि ॥२६॥ (४१५)

प० बुद्धि से विचारने पर तो भावों की यथावत् उपलब्धि नहीं होती जैसे तन्त्र के अनुभव करने पर पटके मद्भाव की उपलब्धि नहीं होती वैसे ही (मत्त्विक पदार्थ के बुद्धि से अनुभव करने मात्र से) उस की उपलब्धि नहीं होती ॥ अब इस का उत्तर देते हैं -

व्याहृतत्वादहेतु ॥ २७ ॥ (४१६)

उ० उपाहृत होने से (यह हेतु) अहेतु है ॥

जहाँ बुद्धि से विवेचन किया जाता है वहाँ भावों की अनुपलब्धि नहीं रह सकती और जहाँ भावों की अनुपलब्धि है, वहाँ बुद्धि से विवेचन नहीं किया जाता । इस उपापात दोष के होने से उक्त हेतु ठीक नहीं । आलायक बुद्धि से विवेचन करने पर तन्त्र से पट होता है यह समीति होती है, न कि तन्त्र ही पट है, यह । और नकोई बुद्धिमात्र तन्त्र से पट का और पट से तन्त्र का काम होता है अतः पटरे भाग्य बुद्धि के भागित हैं ॥

सुतः इती की सुष्टि करते हैं:-

तदाश्रयत्वाद्पृथगग्रहणम् ॥ २८ ॥ (४१७)

प० उन के भागित होने से पृथक् ग्रहण नहीं होता ॥

कारण गरा अपरि कारण क भागित रहता है इस लिये उन का पृथक् ग्रहण नहीं किया जाता अर्थात् कारणकारण के ननकार्यत्वव्यवहारी से दोनों

का साथ २ ग्रहण किया जाता है, परन्तु बुद्धि से विवेचन करने पर उन का भेद स्पष्ट प्रतीत होने लगता है ॥ पुन उसी की पुष्टि की जाती है:-

प्रमाणतश्चाऽर्थप्रतिपत्तेः ॥ २६ ॥ (४४८)

उ०-प्रमाण से अर्थ की प्रतिपत्ति होती है इस लिये भी (उक्त कथन ठीक नहीं) जो है और जैसा है, प्रमाण से उस की उपलब्धि होती है और वह बिना बुद्धि से विवेचन किये हो नहीं सकती अतः बुद्धि से विचार करने पर ही सम्पूर्ण भावों की उपलब्धि होती है ॥ पुन उक्तार्थ की ही पुष्टि की जाती है:-

प्रमाणानुपपत्त्युपपत्तिभ्याम् ॥ ३० ॥ (४४९)

उ०-प्रमाण की अनुपपत्ति और उपपत्ति से (भी पूर्वपक्ष ठीक नहीं) ॥ " बुद्धि से विचार करने पर कुछ नहीं है " यह जो प्रतिवादी का पक्ष था, यदि इस में प्रमाण है तो " कुछ नहीं " यह कहना ही नहीं बन सकता क्योंकि प्रमाण तो हुवा और वह भी कुछ के अन्तर्गत है और यदि इस में प्रमाण नहीं है तो प्रमाण के बिना " कुछ नहीं है " इस की सिद्धि क्योंकर होगी ? यदि प्रमाण के बिना भी सिद्धि मानोगे तो " सब कुछ है " यही क्यों न मानलो ॥ अब आगे दो सूत्रों से प्रतिवादी शङ्का करता है -

स्वप्नविषयाभिमानवदयं प्रमाणप्रमेयाऽभिमानः ॥ ३१ ॥ (४५०)

मायागन्धर्वनगरसृगृह्णाकावद्वा ॥ ३२ ॥ (४५१)

पू०-स्वप्नविषयक अभिमान के समान यह प्रमाण और प्रमेय का अभिमान है ॥ अथवा माया, गन्धर्वनगर और सृगृह्णा के समान है ॥

जैसे स्वप्न में विषयों की वास्तविक उपलब्धि नहीं होती किन्तु निश्चय अभिमान होता है और जैसे माया, गन्धर्वनगर और सृगृह्णा वास्तव में ये कुछ भी पदार्थ नहीं हैं, केवल संज्ञामात्र है, ऐसे ही आप का अभिमत प्रमाण और प्रमेय भाव भी कल्पित और वस्तुशून्य है ॥

अब इस का समाधान करते हैं:-

हेत्वभावादसिद्धिः ॥ ३३ ॥ (४५२)

उ०-हेतु के अभाव से (उक्त पक्ष की) असिद्धि है ॥

स्वप्न में असत् विषयों की उपलब्धि होती है, इस कथन में भी कोई हेतु नहीं है । यदि कहो कि जागने पर उन की उपलब्धि न होना ही इस में प्रमाण है, तो हम कहेंगे कि यदि जागने पर उपलब्धि न होने से स्वप्न में

विषयों का अभाव है तो जाने कुंसे समुप्य की उन की उपलब्धि होने से उन का भाव है। तात्पर्य इन का यह है कि यदि तुम ज्ञायत् अवस्था के अनुपलम्भ से स्वप्न में विषयों का अभाव सिद्ध करोगे तो इन ज्ञायत् के उपलम्भ से उन का भाव सिद्ध करेंगे। पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

स्मृतिसङ्कल्पवच्च स्वप्नविषयाभिमान ॥३४॥ (४५३)

उ०-स्मृति और सङ्कल्प के समान स्वप्न विषय का अभिमान है।

जैसे पूर्वापलब्ध विषयों के स्मृति और सङ्कल्प उन का उद्घाटन नहीं करते, प्रसूत उन की पुष्टि करते हैं, ऐसे ही स्वप्न में विषयों का ज्ञान पूर्वापलब्ध विषयों का उद्घाटन नहीं कर सकता। जो सोया हुआ स्वप्न देखता है, वही जग कर स्वप्न में जो देखा है, उस का प्रतिबन्धान करता है कि जैसे यह देखा, तब बुद्धि वृत्ति के ज्ञायत् अवस्था में होने से स्वप्न विषयों के मिथ्या होने का निश्चय करता है। यदि स्वप्न और जागरण में कुछ भेद न होता तो "स्वप्नविषय के अभिमानवत्" यह कहना निरर्थक होता। तात्पर्य यह है कि जो धर्म जिस वस्तु में नहीं है, उस धर्म का उन वस्तु में बोध होना प्रधान (उपलम्भमान) के अधीन है। पुरुषहीन स्यात् में पुरुष बुद्धि होना सचे पुरुष के ही भावित है, क्योंकि जिस को कसा पुरुष की उपलब्धि नहीं हुई है उन को स्यात् में भी पुरुष का ज्ञान नहीं होसकता, इसी प्रकार स्वप्न में भी इस्ती, पर्वत आदि का देखना तद्विषयकस्मृति और सङ्कल्प के अधीन है।

अत्र चान्ति का निरीच क्योंकर हो सकता है? यह दिखलाते हैं:-

मिथ्योपलब्धिनिनाशस्तत्त्वज्ञानात्स्वप्नविषयाभिमान

प्रणाशवत्प्रतियोधे ॥ ३५ ॥ (४५४)

उ०-जागने पर जैसे स्वप्नविषयक अभिमान का नाश होजाता है वैसे ही तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान का नाश होता है।

जिस वस्तु में जो धर्म नहीं है उन में तब का ज्ञानना निर्याज्ञान कह जाता है। जैसे स्यात् को पुरुष समझना और जो पदार्थ जीवा है, उस को जीवा ही मानना तत्त्वज्ञान कहलाता है, जैसे स्यात् को स्यात् और पुरुष को पुरुष मानना। जो यह निर्याज्ञान (कुछ का कुछ समझना) तत्त्वज्ञान होने पर धुंध ही नष्ट हो जाता है जैसे जागने पर स्वप्नविषयक अभिमान जाता रहता है।

अथ मिथ्या बुद्धि का भी उद्भाव सिद्ध करते हैं -

बुद्धेश्चैवं निमित्तसद्भावोपलम्भात् ॥ ३६ ॥ (४५५)

कारण और सत्ता की उपलब्धि होने से मिथ्या बुद्धि का भी (अस्तित्व है) ॥
मिथ्या बुद्धि का कारण और उभने उत्पन्न हुई उन की सत्ता इन दोनों की उपलब्धि होती है, इस लिये मिथ्या बुद्धि भी अथर्व्य है ॥

अथ मिथ्याबुद्धि के भेद दिखलाते हैं -

तत्र प्रधानभेदाच्च मिथ्याबुद्धेर्द्वैविध्यापपत्तिः ॥३७॥ (४५६)

तत्र और प्रधान इन दो भेदों से मिथ्या बुद्धि दो प्रकार की है ॥

स्याणु तत्र है और पुनप प्रधान है, इन दोनों में भेद होने से ही स्याणु में पुनप की भ्रान्ति होनी है और इसी को मिथ्या बुद्धि कहते हैं जो कि सद्यारूपद होने से ही दो प्रकार की मानी गई है। यद्यपि तत्रबुद्धि के होने पर मिथ्या बुद्धि नहीं रहनी तथापि जब तक तत्रबुद्धि उत्पन्न नहीं होगी तब तक ही तत्र की सत्ता माननी पड़ती है ॥

अथ तत्रज्ञान कैसे उत्पन्न होता है, यह दिखलाते हैं -

समाधिविशेषाभ्यासात् ॥ ३८ ॥ (४५७)

समाधिविशेष के अभ्यास से (तत्रज्ञान उत्पन्न होता है) ॥

इन्द्रियों के अर्थों से हटाये हुये मन की धारक प्रयत्न के द्वारा आत्मा में लगाने का नाम समाधि है, उस समाधि के अभ्यास से तत्त्वबुद्धि उत्पन्न होती है, जिस से चित्त के मल विक्षेप और आवरण दूर होकर आत्मतत्त्व का यथार्थ ज्ञान होता है ॥

अथ भागे के दो सूत्रों से पूर्वोक्त लेकर शङ्का करते हैं -

नार्थविशेषप्राबल्यात् ॥ ३९ ॥ (४५८)

क्षुदादिभिः प्रवर्त्तनाच्च ॥ ४० ॥ (४५९)

पू:- अर्थविशेषों की प्रबलता से तथा भूख आदि की प्रवृत्ति से (समाधि) नहीं होसकती ॥

इन्द्रियों के अर्थ ऐसे प्रबल हैं कि जो उन को ग्रहण करना नहीं चाहता वह भी उन से बच नहीं सकता। यदि किसी प्रकार कोई कृत्रिम दृष्टियों से अपने मन को हटा भी लेंगे (यद्यपि यह भी दुष्कर है) तथापि स्वाभाव-

विक दूरियों से तो वह किसी प्रकार नहीं बच सकता । मूल 'योग' ही, भारतप भीर रोग आदि ही उसके मन को बलायमान करने के लिये पर्याप्त है, इस दशा में समाधि की सिद्धि किस प्रकार होसकती है ?

११ / अब इस का समाधान करते हैं:-

पूर्वकृतफलानुश्रन्वात्तदुत्पत्ति ॥ ४१ ॥ (४६०)

४०-पूर्वकृत फल के समाप्त से उस (समाधि) की उत्पत्ति होती है ।
 (समाधि की सिद्धि कुछ एक ही जन्म के अभ्यास से नहीं होती बल्कि अनेक जन्मों के शुभसंस्कार और अभ्यास इस में कारण हैं । यदि अभ्यास निराल होना तो लोक में उस का इतना आदर न किया जाता । जब लौकिक कार्यों के भी विघ्नों को दूर करने की शक्ति अभ्यास में है, तब पारमार्थिक कार्यों में इस की शक्ति क्योंकि कुशिल हो सकती है ?

४१- अब योगाभ्यास का स्थान घतनाते हैं -

अरण्यगुहापुलिनादिपुयोगाभ्यासोपदेश ॥ ४२ ॥ (४६१)

वन, गुहा और नदीतीर आदि स्थानों में योगाभ्यास का उपदेश (किया जाता है) ।

विविक्त स्थानों में ही योग का अभ्यास हो सकता है, जब पूर्व संस्कार और वर्तमान के अभ्यास से तत्पक्षान की उत्कट निश्चय होती है तब समाधि प्राप्ति के घटने में योग की निधि होती है । अब श्रुत करते हैं -

४२- अपधर्गेऽप्येवप्रसङ्ग ॥ ४३ ॥ (४६२)

मोक्ष में भी ऐसा ही प्रसङ्ग होगा ।

जैसे लोक में कोई अपने को बाध्य अपनों में नहीं घनासकता, ऐसे ही मोक्ष में भी इन्द्रिय अपनों में मुक्त होकर मुक्ति की विचलित करेंगे ।

अब दो मुक्तों में हम का समाधान करते हैं:-

न, निष्पन्नायश्चम्भायित्वात् ॥ ४४ ॥ (४६३)

तदभायश्चापयगे ॥ ४५ ॥ (४६४)

४४- गरीरदि में (ती) बाध्यता के अन्तर्गत होने में घना नहीं हो सकता, परन्तु अपयग में ती घन (गरीर) का अभाव हो जाता है ।

इन दोनों सूत्रों का तात्पर्य यह है कि शरीरादि के होते हुवे तौ कोई अपने को सर्वथा वाह्य ज्ञान की उपलब्धि से नहीं बचा सकता । परन्तु मोक्ष में तौ इस स्थूल शरीर का, जो चेष्टा और इन्द्रियार्थों का आयतन है, अभाव हो जाता है, अतएव मोक्ष मे इन का प्रसङ्ग नहीं हो सकता क्योंकि अब आधार ही नहीं तौ आधेय कहां रह सकता है ॥

अब मोक्ष प्राप्ति के साधन दिखलाते है:-

तदर्थं यमनियमाभ्यामात्मसंस्कारोयोगाच्चा-
ध्यात्मविध्युपायैः ॥ ४६ ॥ (४६५)

उ०-उन (मोक्ष) के लिये यम और नियमों से तथा अध्यात्मविधि के उपायों द्वारा योग से आत्मा का संस्कार करना चाहिये ॥

योग के आठ अङ्ग है, जिन का निरूपण योग शास्त्र के साधन पाद में किया गया है, उन मे से अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये पांच यम पहिला अङ्ग हैं । और शौच, सन्तोष, तपस्, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान ये पाच नियम दूसरा अङ्ग कहलाते हैं । मुमुक्षु को प्रथम इन के सेवन से आत्मा का संस्कार करना चाहिये अर्थात् योग के प्रतिबन्ध सल, विक्षेप और आक्षरण को दूर करना चाहिये । तत्पश्चात् योग अर्थात् धारणा, ध्यान और समाधि से अध्यात्मतत्त्व को प्राप्त होना चाहिये ॥ मुमुक्षु को फिर क्या करना चाहिये -

ज्ञानग्रहणाभ्यासस्तद्विद्वैश्च सह संवादः ॥ ४७ ॥ (४६६)

उ०-ज्ञान के ग्रहण का अभ्यास और उस के जानने वालों के साथ संवाद ॥ उक्त साधनों के अतिरिक्त मोक्ष की प्राप्ति के लिये मुमुक्षु को अध्ययन, श्रवण और मनन के द्वारा तत्त्वज्ञान का निरन्तर अभ्यास और बुद्धि के परिपाक के लिये तत्त्वज्ञानियों के साथ संवाद स्वी करना चाहिये क्योंकि विना अभ्यास के ज्ञान की वृद्धि और विना संवाद के बुद्धि की परिपक्वता और सन्देहों की निवृत्ति नहीं हो सकती ॥ अब संवाद का प्रकार दिखलाते हैं -

तं शिष्यगुरुसब्रह्मचारिविशिष्टश्रेयोऽर्थिभि
रनसूयिभिरभ्युयेयात् ॥ ४८ ॥ (४६७)

उक्त (आत्मज्ञ) को विशिष्ट ज्ञानी, प्रयोऽर्थी और निर्द्वारहित विद्य, गुरु और महाध्यायी के द्वारा प्राप्त करे ॥

विना आत्मतत्त्ववित् भाषार्य की दीक्षा के कोई आत्मज्ञान का ज्ञान नहीं कर सकता अतएव अनिन्दित गुरु, शिष्य और महाध्यायियों के माध्यमे भाषार्य की सेवा में विनीत ज्ञान से ज्ञाना चाहिये उपनिषद् भी कहती है—समुक्तमेवाभिगच्छेत्—भोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् । इत्यादि ॥

पुनः इसी का प्रतिपादन करते हैं —

प्रतिपक्षहीनमपि वा प्रयोजनार्थमधित्वे ॥४६॥ (४६८)

तत्त्व की विज्ञाना ज्ञाने पर अपने प्रयोजन के लिये प्रतिपक्षहीन होकर प्राप्त होवे ॥

विज्ञान को किसी पक्ष का अग्रह न होना चाहिये । किन्तु निर्मल होकर किसी पक्ष का स्थापन न करता हुआ तत्त्व का निषेध करे क्योंकि अपने पक्ष का अग्रह होने से अनुपपन्न स्वयं का उल्लङ्घन कर जाता है ॥

तत्स्राध्यधसायसरक्षणाय जल्पवितरुहे धीजप्ररोह

सरक्षणार्थं कण्टकशास्त्रावरणदत् ॥ ५० ॥ (४६९)

जैसे श्रीकृष्ण की रक्षा के लिये बरतक शाकाओं का आवरण किया जाता है वैसे ही तत्त्वनिषेध की रक्षा के लिये जल्प और वितरुह हैं ॥

जल्प और वितरुह का उक्त प्रयत्नाध्याय में कह चुके हैं । विज्ञान को अक्षरता और दृढ से कभी इन का आग्रह न लेना चाहिये, किन्तु आक्षर्यकता पढ़ने पर तत्त्व की रक्षा के लिये (जैसे जेत की रक्षा के लिये काँटी की बाड़ लगा देते हैं ।) इन का प्रयोग करना चाहिये ॥

इति चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

समाप्तश्रावमध्याय ॥ ४ ॥

प्रथम अध्याय में साधर्म्य और वैधर्म्य के प्रत्यवस्थान के विकल्प से जाति और नियम स्थान का बहुत्व प्रतिपादन कर चुके हैं, अब इस पांचवें अध्याय में इन दोनों का विस्तार से विभाग करते हैं। पहिले आहिक में जाति का विभाग किया जाता है। जाति के निम्नलिखित बीस भेद हैं—

साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्षावर्षाधिकल्पसाध्यप्राप्त्य-
प्राप्तिप्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तानुत्पत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्य-
विशेषोपपत्त्युपलब्धयनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमाः ॥

॥ १ ॥ (४७०)

१-साधर्म्यसम, २-वैधर्म्यसम, ३-उत्कर्षसम, ४-अपकर्षसम, ५-वर्षसम, ६-अवर्षसम, ७-विकल्पसम, ८-साध्यसम, ९-प्राप्तिसम, १०-अप्राप्तिसम, ११-प्रसङ्गसम, १२-प्रतिदृष्टान्तसम, १३-अनुत्पत्तिसम, १४-संशयसम, १५-प्रकरणसम, १६-हेतुसम, १७-अर्थापत्तिसम, १८-अविशेषसम, १९-उपपत्तिसम, २०-उपलब्धिसम, २१-अनुपलब्धिसम, २२-नित्यसम, २३-अनित्यसम, और २४-कार्यसम ॥

ये बीस जाति के भेद हैं, इन के पृथक् २ लक्षण और उदाहरण भागे आधेगे। इन जातिभेदों के द्वारा प्रतिपक्षी के स्थापनाहेतुओं का प्रतिषेध किया जाता है ॥ अथ साधर्म्यसम और और वैधर्म्यसम का लक्षण कहते हैं—

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तदुर्मविपर्ययो-
पपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ ॥ २ ॥ (४७१)

साधर्म्य तथा वैधर्म्य से साध्य के उपसंहार करने पर तदुर्मव्यतिक्रम की उपपत्ति होने से साधर्म्यसम और वैधर्म्यसम (जातिभेद उत्पन्न होते हैं)

साधर्म्यसम का निदर्शन यह है कि आत्माक्रियावान् है, यह किसी की प्रतिज्ञा है, क्रिया और गुण के योग होने से, यह हेतु है, जैसे सृष्टिपण्ड, यह उदाहरण है, जैसे लोष्ट द्रव्य होने से क्रियावान् है, ऐसे ही आत्मा भी द्रव्य होने से क्रियावान् है, ऐसा उपसंहार करने पर दूसरा साधर्म्य से ही इस का प्रत्यवस्थान करता है, जो इस प्रकार है—आत्मा निष्क्रिय है, यह प्रतिज्ञा हुई, विभु होने से, यह हेतु है, जैसे आकाश, यह उदाहरण है, जैसे आकाश विभु होने से क्रियारहित है, ऐसे ही आत्मा भी विभु होने से निष्क्रिय है

पहिले निदर्शन में क्रियावाम् मूर्त्तिरश्च के साधर्म्यसे आत्मा को भी क्रियावाम् होना चाहिये, दूसरे में क्रियाशून्य आकाश के साधर्म्य से आत्मा को भी निष्क्रिय होना चाहिये, इन दोनों में विशेष हेतु के अभाव से साधर्म्यनम प्रतिषेध होता है। अब वैधर्म्यनम का दृष्टान्त देते हैं—क्रियागुणयुक्त मूर्त्तिरश्च परिच्छिन्न देखा जाता है, पर आत्मा ऐसा नहीं है, इस लिये 'मूर्त्तिरश्च' के समान आत्मा क्रियावाम् नहीं है। ऐसा उपसंहार करने पर हमरा वैधर्म्य से इन का प्रत्ययस्थान करता है—विभु आकाश क्रिया (चेष्टा) रहित देखा जाता है पर आत्मा ऐसा नहीं है, इस लिये आकाश के समान आत्मा निष्क्रिय नहीं है। यहा दोनों में विशेष हेतु के न होने से वैधर्म्यनम प्रतिषेध हुआ। इन दोनों का उत्तर—

गोत्वानुगोसिद्धिश्चत्तिसिद्धि ॥ ३ ॥ (४७२)

उ०—गोत्व से गतिश्रित् उत्तम की सिद्धि होगी ॥

केवल साधर्म्य अथवा केवल वैधर्म्य से साध्य के सिद्ध करने में अव्यवस्था उत्पन्न होती है। गोत्वरूप जातिविशेष से गी की सिद्धि जाती है, न कि पुरुष और विषाण आदि के सम्बन्ध से अतः प्रत्येक व्यक्ति की सिद्धि में उस की जाति (वत्ता) ही मुख्यकारण है न कि साध्य चिह्न ॥

अथ १-उत्कथनम ४-अपकर्षणम ५-अपयनम ६-अवयनम, ७ विकल्पनम, और ८ साध्यनम का लक्षण कहते हैं:—

साध्यदृष्टान्तयोर्धर्मधिकल्पसाध्यत्वाच्चोत्कर्षो

पकर्षणार्थावर्णयधिकल्पसाध्यसमा ॥ ४ ॥ (४७३)

साध्य और दृष्टान्त के धर्मविषय से दोनों प्रकार से निरुद्ध होने वाले उक्त उर्ध्व प्रतिषेध होते हैं ॥

दृष्टान्तधर्म को साध्य के साध्य को मिलाता है उसे उत्कथनम कहते हैं। जैसे यदि मूर्त्तिरश्च के समान आत्मा भी क्रियावाम् हो तो उन ही के समान स्वर्णवाम् भी क्यों नहीं? यदि स्वर्णवाम् नहीं तो क्रियावाम् भी नहीं हो सकता। साध्य में दृष्टान्त से धर्म के अभाव को भी कहता है, जैसे अयं कथनम कहते हैं। जैसे—क्रियावाम् छोड़ अविभु देखा गया है, यदि आत्मा भी क्रियावाम् है तो वह भी अविभु होना चाहिये। स्वापनीय अवयनम और अन्त्यापनीय अवयनम कहलाता है। ये दोनों साध्य और दृष्टान्त के धर्म हैं। साधनधर्मयुक्त दृष्टान्त में धर्मान्तरके विषयसे साध्यधर्म के विषय

का प्रसङ्ग कराने वाले को विकल्पमम कहते हैं । जैसे-क्रियावान् वस्तु कोई मारी होता है, जैसा लोष्ट और फोड़े हलका होता है, जैसा वायु, ऐसे ही क्रियावान् कोई परिलिप्त हो सकता है जैसे-लोष्ट और फोड़े विभु हो सकता है जैसे-आत्मा । साध्य का दृष्टान्त में प्रसङ्ग कराने वाले को साध्यमम कहते हैं । जैसे-यदि लोष्ट के समान आत्मा है तो आत्मा के समान लोष्ट भी होना चाहिये । यदि आत्मा का क्रियावान् होना माध्य है तो लोष्ट का भी साध्य है, अन्यथा जैसा लोष्ट वैसा आत्मा, यह हो नहीं सकता ॥

अब इन का समाधान करते हैं:—

क्रिञ्चित्साध्यमर्यादुपसंहारसिद्धिर्वैधर्म्यादप्रतिषेधः ॥५॥ (४७४)

साध्य की सिद्धि में कुछ साध्यमर्य के होने से वैधर्म्य के कारण प्रतिषेध युक्त नहीं ॥ सिद्ध वस्तु का लिपाना नहीं हो सकता, कुछ साध्यमर्य के होने से उपमान की सिद्धि होती है । दृष्टान्त में दार्ष्टान्त के सारे धर्म नहीं मिल सकते, यदि सब मिल जाय तो फिर वह दृष्टान्त ही नहीं कहला सकता, अतएव वैधर्म्य से साध्य की सिद्धि में दूषण देना ठीक नहीं ॥

दूसरा समाधान करते हैं -

साध्यातिदेशाच्च दृष्टान्तोपपत्तेः ॥ ६ ॥ (४७५)

साध्य के अतिदेश से भी दृष्टान्त की उपपत्ति होती है ॥

उ०-दृष्टान्त में साध्य के एकदेश का अतिदेश किया जाता है, नकि सब अङ्गों का और इसी लिये वह दृष्टान्त कहलाता है, अन्यथा सब अङ्गों के मिलने से तो फिर उस में और साध्य में कुछ भेद नहीं रहता, इस लिये साध्यमम प्रतिषेध अयुक्त है ॥

अब प्राप्यमम और अप्राप्यमम का लक्षण कहते हैं -

प्राप्य साध्यमप्राप्य वा हेतोः प्राप्या अविशिष्टत्वा
दप्राप्या असाधकत्वाच्च प्राप्यप्राप्तिसमौ ॥ ७ ॥ (४७६)

पू०-प्राप्ति में विशेषता न होने से हेतु के साध्य को पाकर सिद्ध करने का नाम प्राप्यमम और अप्राप्ति में साधक न होने से साध्य को न पाकर सिद्ध करने वाला प्रतिषेध अप्राप्यमम कहलाता है ॥

हेतु साध्य को पाकर सिद्ध करता है वा न पाकर ? । यह प्रश्न है । यदि कहो कि पाकर, तो दोनों की विद्यमानता में कौन किस का साधक और

कीन किम का साध्य है यह अव्यवस्था होनी । यदि कही न पाकर, ती प्रिप्त प्राप्ति के साध्य साध्यकभाव हो नहीं सकता, जैसे दीपक जहाँ नहीं है, वहाँ जपना प्रकाश नहीं कर सकता । इस का तात्पर्य यह है कि प्राप्ति से सम्बन्ध करना प्राप्यवम और अप्राप्ति से सम्बन्ध करना अप्राप्यवम कहाता है ।

अथ इम का उत्तर देते हैं:-

घटादिनिष्पत्तिदर्शनात् पीडने चाभिचारोदप्रतिषेध ८ (४७७)

४७-घटादि की निष्पत्ति देखने से और अभिचार से पीडा होने पर निषेध अयुक्त है ।

दोनों प्रकार के प्रतिषेध अयुक्त हैं क्योंकि कहीं हेत्वादि की प्राप्ति से साध्य की सिद्धि होती है और कहीं अप्राप्ति से । प्राप्ति से जैसे कर्ता, करण और अपिकरण ये तीनों मिलकर घटादि कार्य को सिद्ध करते हैं । अप्राप्ति से जैसे अभिचार (गुप्तीति से) किन्ती को पीडा पहुँचाने पर वह हेतु को न देखता हुआ या न जानता हुआ भी पीडा का अनुभव करता है । यह अप्राप्त हेतु से साध्य की सिद्धि है, अतः प्राप्यवम और अप्राप्यवम प्रतिषेध अयुक्त है । अब प्रमङ्गवम और प्रतिवृष्टान्तवम का सत्यन कहते हैं:-

वृष्टान्तस्व कारणाऽनपदेशात् प्रत्यवस्थानाञ्च प्रतिवृष्टान्तेन प्रसङ्गप्रतिवृष्टान्तसमी ॥ ९ ॥ (४७८)

५० वृष्टान्त के कारण से अनपदेश से और प्रतिवृष्टान्त से सम्बन्ध होने के कारण प्रमङ्गवम और प्रतिवृष्टान्तवम (प्रतिषेध होते हैं) ।

प्रमङ्ग में सम्बन्ध करना प्रमङ्गवम प्रतिषेध कहालाता है । जैसे- " क्रिया वान् लोष्ट है " इन प्रतिष्ठा की सिद्धि में जो यह हेतु दिया था कि " क्रिया गुणयुक्त होने से " यह हेतु पर्याप्त नहीं क्योंकि क्रियागुणयुक्त होना लोष्ट का साध्य है फिर लोष्ट को हेतु कैसे जान सकते हैं ? प्रतिवृष्टान्त से सम्बन्ध करना प्रतिवृष्टान्तवम कहालाता है । जैसे- " आत्मा क्रियावान् है " इन प्रतिष्ठा की सिद्धि में " क्रियागुणयुक्त होने से, लोष्ट के समान " इन हेतु और वृष्टान्त के देने पर प्रतिष्ठादी प्रतिवृष्टान्त से इन का सम्बन्ध करना है कि आत्मा क्रियागुणयुक्त है परन्तु निरिक्व है । अब प्रमङ्गवम का उत्तर देते हैं:-

प्रदीपादानप्रसङ्गनिवृत्तिवस्तद्विनिवृत्ति ॥ १० ॥ (४७९)

४०-प्रदीप के ग्रहण करने में जैसे प्रसङ्ग की निवृत्ति होती है, वैसे ही इस की निवृत्ति (भी हो जायगी) ॥

अब त के ज्ञापनार्थ दृष्टान्त का प्रयोग किया जाता है, उस में कारण का व्यपदेश निरर्थक है । जैसे दृश्य के देखने के लिये दीपक का प्रयोग किया जाता है, इस पर यदि कोई कहने लगे कि अब तक दीपक का कारण सिद्ध न ही जायगा, तब तक दीपक से दृश्य रूप साध्य की सिद्धि अर्थात् दर्शनलाभ को मैं नहीं मानूंगा । जैसा यह कथन असङ्गत है वैसे ही दृष्टान्त में कारण का व्यपदेश चाहना निरर्थक है, क्योंकि जब लौकिक और परीक्षक दोनों को समझाने के लिये दृष्टान्त काम में लाया जाता है, तब वह स्वयं सिद्ध है, उस की साध्य मान कर उस के कारण के अनपदेश का उपालम्भ देना व्यर्थ है ॥ अब प्रतिदृष्टान्तसम का उदाहरण देते हैं -

प्रतिदृष्टान्तहेतुत्वे च नाहेतुर्दृष्टान्तः ॥ ११ ॥ (४८०)

४०-प्रतिदृष्टान्त के हेतुत्व में दृष्टान्त अहेतु नहीं है ॥

दृष्टान्त के खण्डन में प्रतिदृष्टान्त दिया जाता है, जब दृष्टान्त साध्य का साधक नहीं तो प्रतिदृष्टान्त उस का बाधक क्षेत्रे ही सकता है और न प्रतिवादी ने प्रतिदृष्टान्त के बाधक होने में कोई विशेष हेतु दिया, अतएव वही प्रश्न जो दृष्टान्त पर किया गया है, इस प्रतिदृष्टान्त पर भी कर सकते हैं ॥

अब अनुत्पत्तिसम का लक्षण कहते हैं -

प्रागुत्पत्तेः कारणाभावाद् अनुत्पत्तिसमः ॥ १२ ॥ (४८१)

४०-उत्पत्ति के पूर्व कारण के अभाव से अनुत्पत्तिसम प्रतिषेध होता है ॥ अनुत्पत्ति से खण्डन करना अनुत्पत्तिसम प्रतिषेध कहलाता है । जैसे-वादी ने प्रतिष्ठा की कि " शब्द अनित्य है " इस पर हेतु यह दिया कि " प्रयत्न की आवश्यकता होने से " दृष्टान्त यह दिया कि " घट के नमान " अब इस पर प्रतिषादी कहता है कि उत्पत्ति से पूर्व अनुत्पन्न शब्द में प्रयत्न की आवश्यकता जो अनित्यता का हेतु है, नहीं है, उस के अभाव से नित्यत्व प्राप्त हुआ और नित्य की उत्पत्ति ही नहीं सकती, इस प्रकार अनुत्पत्ति से खण्डन करना अनुत्पत्तिसम कहलाता है ॥ अब इस का उदाहरण देते हैं -

तथाभावाद् अनुत्पन्नस्य कारणोपपत्तेर्न कारणप्रतिषेधः १३ (४८२)

पू०-उत्पन्न के विसा जाने से तथा उस में कारण की उत्पत्ति होने से कारण का निषेध नहीं हो सकता ॥

उत्पन्न होकर ही शब्द कहलाता है, उत्पत्ति से पूर्व जब शब्द ही नहीं है, तब अनुत्पत्ति को कारण मान कर उस का उखलन करना अनुभव है। सात्पर्य यह है कि प्रयत्न की आवश्यकता (जो अनित्यता का हेतु है) तथा से तभी सम्बन्ध हो सकती है जब कि वह उत्पन्न होकर शब्द बन जाये और तब शब्द उत्पन्न ही नहीं हुआ है तब उत्पत्ति के पूर्व कारण का उखलन मान कर रूपण होगा ठीक नहीं ॥ जब संशयसम का सत्त्व कहते हैं:-

सामान्यवृष्टान्तयोरेन्द्रियकत्वैः समाने नित्या
नित्यसाधर्म्यात् संशयसम ॥ १४ ॥ (४८३)

पू०-साध्याध्याय की दृष्टान्त में ऐन्द्रियकत्व धरते समान है जहाँ नित्य और अनित्य के साधर्म्य से संशयसम प्रतिषेध (होता है) ॥

संशय से विषय का उखलन किया जाय वह संशयसम कहाता है। जैसे- " शब्द अनित्य है, प्रयत्न की आवश्यकता होने से, घट के समान " इस प्रतिष्ठा, हेतु और दृष्टान्त के देने पर प्रतिवापी हेतु में यह संशय करता है कि प्रयत्न की आवश्यकता रहते हुए भी उस का नित्य सामान्य के साथ और अनित्य घट के साथ ऐन्द्रियकत्वरूप साधर्म्य है, इस लिये नित्य और अनित्य के साधर्म्य से संशय होता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

साधर्म्यात्संशये न संशयोविधर्म्यादुभयथा वा संशयोऽत्यन्त
संशयप्रसङ्गे नित्यत्वाज्ञाम्युपगमाच्च सामान्यस्याप्रतिषेधे ॥

॥ १५ ॥ (४८४)

उ०-साधर्म्य से संशय होने पर (भी) वैधर्म्य से संशय नहीं रहता, यदि होनेा प्रकार से संशय (माना जाये तो) असम्भवं संशय का प्रसङ्ग (होता है) नित्यत्व के अनन्युपगम से भी सामान्य का निषेध नहीं होता ॥

कीड़े विधिय वैधर्म्य से प्रकृत का निषेध ही जाने पर स्वभाव और प्रकृत के साधर्म्य से संशय को आवश्यक नहीं रहता। प्रकृत ही विधिय वैधर्म्य से शब्द के अनित्य सिद्ध हो जाने पर नित्य और अनित्य के सामान्य साधर्म्य से भी संशय की उत्पत्ति नहीं होती यदि हो ती साधर्म्य के अभाव न होने

से अत्यन्त संशय की प्राप्ति होती है, विशेष का ज्ञान होने पर नित्य का साधर्म्य संशय का हेतु नहीं हो सकता, क्योंकि पुस्तक का ज्ञान हुवे पश्चात् रक्षण और पुस्तक का साधर्म्य सन्देह का हेतु नहीं होता ॥

अब प्रकरणसम का लक्षण कहते हैं:-

उभयसाधर्म्यात् प्रक्रियासिद्धेः प्रकरणसमः ॥ १६ ॥ (४८५)

पू०-दोनों के साधर्म्य से प्रक्रिया की सिद्धि (होने पर) प्रकरणसम (होता है) ॥

पक्ष और प्रतिपक्ष की प्रवृत्ति को प्रक्रिया कहते हैं और वह नित्य और अनित्य के साधर्म्य से सिद्ध होती है, जिस से कि प्रकरणसम की उत्पत्ति होती है अर्थात् एक पक्ष घट के साधर्म्य से शब्द को अनित्य सिद्ध करता है, दूसरा नित्य के साधर्म्य से उच्ची को नित्य सिद्ध करता है, इसी प्रकार नित्य और अनित्य के वैधर्म्य से भी प्रकरणसम की उत्पत्ति होती है, तात्पर्य यह है कि प्रकरण का आश्रय लेकर खण्डन करना प्रकरणसम कहाता है ॥

अब इस का उत्तर देते हैं -

प्रतिपक्षात् प्रकरणसिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः प्रतिपक्षोपपत्तेः

॥ १७ ॥ (४८६)

उ०-प्रतिपक्ष से प्रकरणसिद्धि होने पर प्रतिपक्ष की उपपत्ति होने से प्रतिषेध नहीं हो सकता ॥

यदि दोनों के साधर्म्य से प्रकरण की सिद्धि होती है तो प्रकरणसिद्धि में प्रतिपक्ष कारण हुआ और तब प्रतिपक्ष कारण है तो फिर निषेध हो नहीं सकता क्योंकि प्रतिपक्ष और प्रतिषेध इन दोनों की एक साथ उपपत्ति हो नहीं सकती, अतः तब के अनवधारण से प्रकरणसिद्धि होती है, तब के निश्चय होने पर प्रकरणसमाप्त हो जाता है ॥ अब अहेतुसम का लक्षण कहते हैं:-

त्रैकाल्यासिद्धेर्हेतोरहेतुसमः ॥ १८ ॥ (४८७)

पू०-हेतु के तीनों कालों में आसद् होने से अहेतुसम होता है ॥

हेतु नाम साधन का है वह साध्य के पहिले होता है वा पीछे या साथ ? यदि कहो कि पहिले होता है तो साध्य के अभाव में वह साधन किस का या ? और यदि पीछे होना मानो तो साधन के अभाव में वह साध्य किस का होगा ? यदि दोनों का साथ २ होना मानो तो दोनों के विद्यमान

होने पर कीम किस का साधन और कीम किस का साध्य कहावेगा ? इन प्रकार हेतु की तीनों काल में अस्तित्व होने से अहेतुसम प्रत्यवस्थान उत्पन्न होगी । अब इस का उत्तर देते हैं -

न, हेतुम साव्यसिद्धेस्त्रैकास्यासिद्धि ॥ १६ ॥ (४८८)

उ० हेतु से साध्य की सिद्धि होने से तीनों काल में (उसकी) अस्तित्व नहीं हो सकती ।

अब कोई भी कार्य बिना कारण से और कोई भी साध्य बिना साधन के सिद्ध नहीं होता तब हेतु का त्रैकास्यासिद्धि होने हो सकती है ? और जो प्रसिद्धोद्दी ने यह कहा था कि साध्य से अभाय में किस का साधन होगा ? इस का उत्तर यह है कि जो यत्नता है और जो जाना जाता है वही साध्य है और उमी का यगाने वाला और जनाने वाला हेतु (साधन) युवा करता है । युवा इमी की पुष्टि करते हैं -

प्रतिषेधानुपपत्ते प्रतिषेद्धव्याप्रतिषेध ॥२७॥ (४८९)

उ०-निषेध की उपपत्ति होने से निषेद्धव्य का निषेध नहीं हो सकता । हेतु से साध्य की सिद्धि होना यह प्रतिषेध की निषेद्धव्य विषय है और इस के अर्थ में वह ' हेतोरस्त्रैकास्यासिद्धेः ' यह हेतु देता है । तब ! तुम्हारा तो पक्ष यह था कि हेतु साध्य की सिद्धि में अवरोध है, फिर अपने कथन की पुष्टि में तुम उमी अवरोधहेतु का आशय लेते हो यह अदोष्या पात नहीं तो और क्या है ? अब हमारे का हेतु तुम्हारी दृष्टि में उम के पक्ष को सिद्ध नहीं करता तो तुम्हारा हेतु तुम्हारे कथन को सिद्ध करेगा ? बात: निषेध अनुपपन्न है । अब अपरोपत्तिमन का अर्थ कहते हैं:-

अर्थापत्तित प्रतिपक्षसिद्धेरर्थापत्तिसन ॥२१॥ (४९०)

पू० अपरोपत्ति से प्रतिपक्ष की सिद्धि होने पर अपरोपत्तिमन प्रत्यवस्थान होता है ।

उक्त माल के अर्थ में से दूसरी बात की प्रतिपत्ति होना अर्थापत्ति कहलाती है उम अपरोपत्ति से प्रतिपक्ष की सिद्धि होने पर अपरोपत्तिमन की उत्पत्ति होती है । जीने किमी ने कहा कि 'उत्पन्न होने से शब्द अनित्य है ' इसका अर्थोपत्ति से इस का निषेध करता है - ' अस्पृह होने से शब्द नित्य है ' । अब इस का उत्तर देते हैं:-

अनुक्तस्यार्थापत्तेः पक्षहानेरुपपत्तिरनुक्तत्वा-
दनैकान्तिरुत्वाच्चार्थापत्तेः ॥ २२ ॥ (४६१)

उ०-अर्थापत्ति के अनुक्त और अनैकान्तिक होने से अनुक्त की अर्थापत्ति से पक्षहानि को प्राप्त होती है ॥

सामर्थ्य का प्रतिपादन न करके यह कहना कि " अनुक्त की अर्थ से प्रापत्ति होती है " स्वपक्ष हानि को सूचित करता है " उत्पन्न होने से शब्द अनित्य है " इन का अर्थापत्ति से यह तात्पर्य निकालना कि "अस्पष्ट होने से शब्द नित्य है" ऐसा ही है जैसा कि " क ठन पत्थर पतनशील है " इस का कोई यह तात्पर्य निशाले कि द्रवीभूत जल में पतन का अभाव है, अतः अर्थापत्ति के अनुक्त और अनैकान्तिक होने से अर्थापत्तिसम प्रत्यवस्थान ठीक नहीं ॥ अथ अविशेषसम का उल्लेख कहते हैं -

एकधर्मोपपत्तेरविशेषे सर्वाविशेषप्रसङ्गात्
सद्भावोपपत्तेरविशेषसमः ॥ २३ ॥ (४६२)

पू०- अविशेष में एक धर्म की उपपत्ति होने से सब में समता का प्रसङ्ग होने पर सामान्य भाव की उपपत्ति से अविशेषसम होता है ॥

शब्द और घट में उत्पन्न होना रूप एक धर्म पाया जाता है तब इन दोनों के अनित्यत्व में अविशेषता हुई, जिस से अविशेषसम प्रत्यवस्थान की उत्पत्ति होती है ॥ अथ इस का उत्तर देते हैं -

क्वचिद्दुर्मानुपपत्तेः क्वचिञ्चोपपत्तेः प्रतिषेधाभावः ॥२४॥ (४६३)

उ०-कहीं धर्म की अनुपपत्ति और कहीं उपपत्ति होने से निषेध का अभाव है ॥ उस एक धर्म की कहीं उपपत्ति होती है जैसे कि घट उत्पत्तिसान् है तो शब्द भी उत्पन्न होता है । कहीं नहीं होती, जैसे कि घट स्पर्शवान् है पर शब्द नहीं, अतः अविशेषता के अनैकान्तिक होने से अविशेषसम प्रतिषेध का अभाव है ॥ अथ उपपत्तिसम का उल्लेख कहते हैं -

उभयकारणोपपत्तेरुपपत्तिसमः ॥ २५ ॥ (४६४)

पू०-दोनों कारणों की उपपत्ति होने से उपपत्तिसम होता है ॥

यदि उत्पन्न होना रूप शब्द के अनित्यत्व का कारण मिलता है तो अस्पष्ट रूप उस के नित्यत्व का भी कारण उपलब्ध होता है, अथ इन दोनों

कारणों को उपपत्ति से उपपत्तिमग प्रत्यक्स्यान प्रसक्त होता है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

उपपत्तिकारणाम्यनुज्ञानादप्रतिषेध ॥ २६ ॥ (४९५)

उ०-उपपत्तिकारण के स्वीकार से निषेध नहीं हो सकता ॥

दोनों कारणों को उपपत्ति को स्वीकार करते हुए प्रतिवादी ने अनित्यत्व के कारण की उपपत्ति को भी मान लिया, फिर उसका निषेध क्यों कर हो सकता है ? यदि व्याघात से निषेध माना जावे ही व्याघात दोनो में तुल्य है, फिर दो में से एक की सिद्धि वह कैसे कर सकेगा ? अब उपलब्धिमत का उक्त कहते हैं:-

निर्दिष्टकारणाभावेऽभ्युपलम्भादुपलब्धिमत ॥ २७ ॥ (४९६)

पू०-निर्दिष्ट कारण के अभाव में भी साध्य की उपलब्धि से उपलब्धि मत होता है ॥

प्रथमप्रत्यक्ष रूप निर्दिष्ट कारण के अभाव में भी वास्तुमेरणाकृत कृत शास्त्राङ्ग से भी शब्द उत्पन्न होता है, उस में भी अनित्यत्वबन्ध उपलब्ध होता है और यही उपलब्धिमत प्रत्यक्स्यान है ॥ अब इस का उत्तर देते हैं:-

कारणान्तरादपि तद्वर्तमानोपपत्तेरप्रतिषेध ॥ २८ ॥ (४९७)

उ०-कारणान्तर से भी उस धर्म की उपपत्ति होने से निषेध नहीं हो सक्ता ॥

जब तुम्हारे ही कथनानुसार कारणान्तर से भी उत्पन्न शब्द में अनित्यता की उपपत्ति होती है फिर उस को मानकर निषेध कैसा ? उदाहरण के पूर्व अविद्यमान शब्द की उपलब्धि नहीं जैसे अज्ञादि परतुमों की अनुपलब्धि भावरण आदि के कारण होती है विसी शब्द की नहीं, अतः अज्ञादि के विपरीत शब्द अनुपलम्बमान है ॥

अब अनुपलम्बिमत का उक्त कहते हैं:-

तदनुपलब्धेरनुपलम्भादभावसिद्धौ तद्विपरीतोपपत्तेरनुपलब्धिमत ॥ २९ ॥ (४९८)

पू०-उस की अनुपलब्धि के घटन न होने से अभाव की सिद्धि होने पर उस के विपरीत उपपत्ति से अनुपलम्बिमत होता है ॥

सैवाधिक शब्द को अनित्य मानते हैं और कहते हैं कि यदि शब्द नित्य होता तो उच्चारण के पूर्व उस की उपलब्धि क्यों नहीं होती ? जैसे घटादि की उपलब्धि भिरयादि आवरण से नहीं होती, ऐसे शब्द का कोई आवरण नहीं है। इस पर प्रतिवादी कहता है कि यदि आवरण की अनुपलब्धि से आवरण का अभाव मानोगे तो आवरण की अनुपलब्धि के भी अनुपलम्भ से आवरण की अनुपलब्धि का भी अभाव मानना पड़ेगा, जिस से तद्विपरीत आवरण की उपपत्ति सिद्ध होजायगी। यह अनुपलब्धिसम प्रत्यवस्थान है ॥

अब इन का उत्तर देते हैं -

अनुपलम्भात्मकत्वादानुपलब्धेरहेतुः ॥ ३० ॥ (४९९)

उ०-अनुपलब्धि के अनुपलम्भात्मक होने से (उक्त हेतु) अहेतु है ॥

“ अनुपलब्धि के अनुपलम्भ से ” यह हेतु निर्मूल है क्योंकि अनुपलब्धि स्वयं अनुपलम्भात्मक है। जो है उस की उपलब्धि होती है और जो नहीं है उस को सर्वथा अनुपलब्धि है, फिर उस अनुपलब्धि की अनुपलब्धि क्या होगी ? मला कहीं भाव का भाव और अभाव का अभाव भी हो सकता है ? कदापि नहीं। यदि आवरणादि विद्यमान हैं तो उन की उपलब्धि होनी चाहिये और यदि उन की उपलब्धि नहीं होती तो उन की अविद्यमानता सिद्ध है ॥ पुनः इनी को पुष्टि करते हैं:-

ज्ञानविकल्पानाञ्च भावाभावसंवेदनादध्यात्मम् ॥३१॥ (५००)

उ०-आत्मा में ज्ञानविकल्पों के होने और न होने का अनुभव करने से (भी उक्त हेतु) अहेतु है ॥

प्रत्येक मनुष्य के आत्मा में ज्ञानविकल्पों के होने और न होने का अनुभव होता रहता है। यथा-मैं घट को देखता हूँ, अग्नि का अनुमान करता हूँ, इत्यादि। इस प्रकार किसी को यह अनुभव नहीं होता कि मुझे शब्द के आवरण की अनुपलब्धि है अतः आत्मसंवेदनीय अर्थों से वाच्य होने के कारण शब्द के आवरण की कल्पना ठीक नहीं ॥

अब अनित्यसम का लक्षण कहते हैं:-

साधर्म्यात्तुल्यधर्मोपपत्तेः सर्वानित्यत्वप्रसङ्गादनित्यसमः ॥

पू०-साधर्म्य से तुल्य धर्म की उपपत्ति होने पर सब में अनित्यत्व के प्रसंग होने से अनित्यसम प्रत्यवस्थान होता है ॥ ३२ ॥ (५०१)

अनित्य घट के नाशकर्म से शब्द की अनित्यता की सिद्ध करने में मय की अनित्यता सिद्ध होगी क्योंकि सद्रूप घट के साथ मय भावों का साधर्म्य है अर्थात् घट मय है ही आत्मा भी मय है अतएव आत्मा में भी अनित्यता की भाव ल होगी । अतः इन का उत्तर देते हैं:-

साधर्म्यादिसिद्धे प्रतिषेधासिद्धि प्रतिषेध्यसाधर्म्याच्च ॥

उ०-साधर्म्य से असिद्धि होने पर प्रतिषेध्य के साधर्म्य से भी निषेध की असिद्धि होगी ॥ ३३ ॥ (५०२)

अब तुम सोचेंगे कि साधर्म्य से मय का साध्य होना सिद्ध करते ही तो तुम्हारा साधर्म्य अनाधिक हुआ फिर तब से किय हुआ प्रतिषेध क्योंका सिद्ध हो सके । है क्योंकि यह भी ही प्रतिषेध्य के साधर्म्य से प्रवृत्त होता है अर्थात् जब तुम्हारी दृष्टि में कृतकत्व रूप साधर्म्य शब्द की अनित्यता का साधक नहीं है ही फिर सद्भाव रूप साधर्म्य विषयको लेकर तुम हमारा लक्ष्यन क ने में प्रवृत्त हुये हो, किन्तु तुम्हारे पक्ष का साधक होगा ? पुनः इसी की पुष्टि करते हैं:-

दृष्टान्ते च साध्यसाधनभावेन प्रज्ञातस्य धर्मस्य

हेतुत्वात्सस्य चोभयधाभावात्साविशेष ॥३४॥ (५०३)

उ० दृष्टान्त में जो धर्म साध्य साधन भाव से ज्ञात होता है, उस के हेतु तथा दोनों प्रकार से होने के कारण अविशेष नहीं ।

दृष्ट ज्ञ में जो धर्म साध्य साधन भाव से ज्ञात जाता है वह हेतु कह जाना है और वह दो प्रकार का होता है । किसी से समान और किसी से विशेष । समान से साधर्म्य और विशेष से वैधर्म्य होता है, अतः केवल साधर्म्य या केवल वैधर्म्य का साधन लेना ठीक नहीं क्योंकि ये दोनों सापेक्ष हैं । अतः नित्यजन का लक्षण कहते हैं:-

नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यन्वोपपत्तेर्नित्यसुमः ॥३५॥ (५०४)

पृ०-नित्य में अनित्य की और अनित्य में नित्य की प्राप्ति होने से नित्यजन प्रत्यवस्थान होता है ।

"शब्द अनित्य है" यह जो प्रतिष्ठा की गई है इस में यह प्रष्टव्य है कि अनित्यत्व शब्द में नित्य है का अनित्य ? यदि कहो कि नित्य है ही धर्म के नित्य होने से धर्मों शब्द भी नित्य होगा । और यदि अनित्य कहो तो ही अनित्यत्व के अभाव से शब्द नित्य सिद्ध होगा ।

अब इस का उत्तर देते हैं—

प्रतिषेधे नित्यमनित्यभावादनित्ये नित्यत्वोपपत्तेः

प्रतिषेधाभावः ॥ ३६ ॥ (५०५)

उ०— प्रतिषेध्य (शब्द) में अनित्यत्व के नित्य होने से तथा अनित्य में नित्य की उपपत्ति होने से प्रतिषेध का अभाव है ॥

“ शब्द में अनित्यता नित्य है ” इस कथन से प्रतिवादी ने शब्द का अनित्य होना स्वीकार कर लिया, फिर नित्यत्व की उपपत्ति से “ शब्द अनित्य नहीं ” यह निषेध युक्त नहीं है, क्योंकि जब शब्द में अनित्यता नित्य है तो फिर उस में नित्यत्व की उपपत्ति कैसी ? और यदि शब्द में नित्य अनित्यता का स्वीकार न किया जावे तो भी हेतु के न होने से निषेध ठीक नहीं, अतः यह प्रश्न कि शब्द में अनित्यता नित्य है वा अनित्य ? अनुपपन्न है ॥

अब कार्यसम का लक्षण कहते हैं:—

प्रयत्नकार्यानेकत्वात्कार्यसमः ॥ ३७ ॥ (५०६)

पू०— प्रयत्नकार्य के अनेक प्रकार का होने से कार्यसम प्रत्यक्षरूपान होता है ॥

“ प्रयत्न के आनन्तरीयकत्व से शब्द अनित्य है ” इस प्रतिज्ञा में जिस के प्रयत्न के अनन्तर जो कार्य होता है, वह न होकर होता है और विध्वंस होने के पश्चात् होकर नहीं रहता, तथा प्रयत्न के अनन्तर किन्हीं पदार्थों का स्वरूप प्राप्त होता और किन्हीं की अभिव्यक्ति होती है तो क्या प्रयत्न के अनन्तर शब्द के स्वरूप का प्राप्त होता है अथवा अभिव्यक्ति ? इस प्रकार प्रयत्नकार्य के अनेक प्रकार का होने से जो दूषण दिया जाता है उस को कार्यसम कहते हैं ॥

अब इस का उत्तर देते हैं —

कार्यान्यत्वे प्रयत्नाहेतुत्वमनुपलब्धिकारणोपपत्तेः ॥ ३८ ॥ (५०७)

उ०— (शब्द के) कार्यमिन्न होने पर अनुपलब्धि कारण की उपपत्ति से प्रयत्न को हेतुत्व नहीं ॥

यदि शब्द को कार्य न माना जावे तो अनुपलब्धिकारण की उपपत्ति से उस की अभिव्यक्ति के लिये प्रयत्न कारण नहीं होसकता । जहाँ प्रयत्न के अनन्तर अभिव्यक्ति होती है, वहाँ अनुपलब्धि का कारण व्यवधान होता है, व्यवधान के हटाने से प्रयत्न के पश्चात् होने वाले कार्य की उपलब्धि प्राप्त होगी—

व्यक्ति होती है। शब्द की अनुपलब्धि का कोई व्यवधान नहीं दीकता त्रिष के हटाने से शब्द की अभिव्यक्ति हो, इन छिये शब्द उत्पन्न होता है, न कि अभिव्यक्त, इन से सिद्ध है कि कार्यमम प्रत्यवस्थान अनैकान्तिक होने से नना पक है ॥ जातिभेद समाप्त हुवे, अथ इन की समालोचना की जाती है:-

प्रतिषेधेऽपि समानो दोष ॥ ३९ ॥ (५०८)

प्रतिषेध में भी समान दोष है ॥

यदि अनैकान्तिक होने से कार्यमम असाधक है तो उस का उखहन भी अनैकान्तिक होने से साधक नहीं होसकता क्योंकि वह किसी का निषेध करता है और किसी का नहीं करता। जैसे-शब्द के अनित्यत्व पक्ष में प्रयत्न के अन्तर उत्पत्ति मानी गई है, अभिव्यक्ति नहीं ऐसे ही नित्यत्व पक्ष में प्रयत्न के पश्चात् अभिव्यक्ति मानी गई है, उत्पत्ति नहीं। दोनों में विशेष हेतु का अभाव है ॥ अनैकान्तिकत्व की उघ में अतिव्याप्ति दिखलाते हैं:-

सर्वत्रैवम् ॥ ४० ॥ (५०९)

सर्वत्र ऐसा ही है ॥

केवल कार्यमम में ही यह अनैकान्तिकत्व दोष प्राप्त नहीं है किन्तु माघ म्यसम आदि को २४ जातिभेद कहेगये हैं, उन उघ में इन की प्रमक्ति होती है ॥ प्रतिषेधों के उखहन में भी इस की प्रवृत्ति होती है। यथा-

प्रतिषेधविप्रतिषेधे प्रतिषेधदोषवद्वीप ॥ ४१ ॥ (५१०)

प्रतिषेध के विप्रतिषेध में भी प्रतिषेध के दोष के तुल्य दोष है ॥

उखहन का उखहन करने में भी अनैकान्तिकत्व दोष का प्रमङ्ग होता है। जैसे-"शब्द अनित्य है कार्य होने से" यह पहिला पक्ष हुआ। "कार्य के अनेकपा होने से इन में कार्यमम प्रत्यवस्थान उपस्थित होता है" यह दूसरा पक्ष है। "प्रतिषेध में भी ननाग दोष है" यह तीसरा पक्ष है। "प्रतिषेध के प्रतिषेध में भी वही दोष है" यह चौथा पक्ष है ॥ अत्र पांचवां पक्ष कहते हैं:-

प्रतिषेध सदीपमभ्युपेत्य प्रतिषेधविप्रतिषेधे

समानो दोषप्रसङ्गो मसानुज्ञा ॥ ४२ ॥ (५११)

प्रतिषेध को दोषमहित मान कर उखहन के उखहन में नमान दोष के प्रमङ्ग को "मसानुज्ञा" दोष माता है ॥

प्रतिषेध (दूसरे पक्ष) को सदोष मान कर और उस का उद्धार न करके खण्डन के खण्डन में (तीसरे पक्ष में) दोष देने में मतानुज्ञा नाम नियह-स्थान प्राप्त होता है, यह पाचवां पक्ष है ॥ अब छठा पक्ष कहते हैं—

स्वपक्षलक्षणापेक्षोपपत्त्युपसंहारे हेतुनिर्देशे पर-
पक्षदोषाभ्युपगमात्समानो दोष इति ॥४३॥ (५१२)

अपने पक्ष में दोष की उपपत्ति को देखता हुआ हेतु के निर्देश में (पर-पक्ष का) उपसंहार करने पर परपक्ष दोष के स्वीकार से समान दोष होता है ॥

स्थापनारूप पहिला पक्ष अपना पक्ष है, उस में जब प्रतिषेधवादी ने द्वितीयपक्षरूप दोष दिया, उस का उद्धार न करके तृतीयपक्ष का आश्रय लेना अर्थात् प्रतिषेध में दूषण देना, यह भी अपना उद्धार न करके पराये दोष को दूढ़ने से मतानुज्ञा ही रही ॥

इन दोनों सूत्रों से सूत्रकार का आशय यह है कि वादी, प्रतिवादी दोनों को जहा तक हो सके अपने पक्ष का ही समाधान करना चाहिये, ऐसा न करके जो केवल परपक्ष के खण्डन में ही प्रवृत्त होते हैं वे उन दोषों को जो उन के पक्ष में लगाये गये हैं, स्वीकार कर लेने से मतानुज्ञा नाम नियह स्थान में जा पड़ते हैं। जैसे किसी को किसी ने चोरी का अपराध लगाया, वह उस का निवारण न करके उस को भी चोर सिद्ध करने लगे तो इस से उस के दोष का परिहार क्या हुआ ? किन्तु रूपान्तर से उस ने अपने दोष का स्वीकार कर लिया ॥

इति पञ्चमाध्यायस्थादमाह्निकम् ॥ १ ॥

अथ द्वितीयमाह्निकम्

विप्रतिपत्ति (विरुद्ध समझना) और अप्रतिपत्ति (न समझना) इन दोनों के विकल्प से अनेक पराजयसूचक नियहस्थान उत्पन्न होते हैं, यह प्रथमाध्याय में कह चुके हैं। अब इस अन्तिस आह्निक में उन का विभाग, लक्षण और निरूपण किया जाता है। पहिले सूत्र में विभाग करते हैं—

प्रतिज्ञाहानिः प्रतिज्ञान्तरं प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञा-
सन्यासी हेत्वन्तरमर्थान्तरं निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थ-

कमप्राप्तकालं न्यूनमधिकं पुनरुक्तमननुभाषणमज्ञान
मप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञा पर्यनुयोज्योपेक्षणं निर
नुयोज्यानुयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्था
नानि ॥ १ ॥ (५१३)

१-प्रतिज्ञाहानि । २-प्रतिज्ञान्तर । ३-प्रतिज्ञाबिरोध । ४-प्रतिज्ञासम्याह ।
५-हेत्वन्तर । ६-अर्थांतर । ७-निरर्थक । ८-अविज्ञातार्थ । ९-अपार्थक्य ।
१०-अप्राप्तकाल । ११-न्यून । १२-अधिक । १३-पुनरुक्त । १४-अननुभाषण ।
१५-अज्ञान । १६-अप्रतिभा । १७-विक्षेप । १८ मतानुज्ञा । १९-पर्यनुयो
ज्योपेक्षण । २०-निरनुयोज्यानुयोग । २१-अपसिद्धान्त, ये २१ भीर ५ हेत्वाभास
ये सब २६ निग्रहस्थान कहलाते हैं ॥ अथ प्रतिज्ञाहानि का लक्षण कहते हैं:-
प्रसिद्धान्तधर्माभ्यनुज्ञा स्वदृष्टान्ते प्रतिज्ञाहानि ॥२॥ (५१४)

अपस में परपक्ष के धर्म का स्वीकार करना प्रतिज्ञाहानि कहलाती है ।
अपना पक्ष जो स्थापन किया था, उस को छोड़कर परपक्ष को स्वीकार
कारलेना प्रतिज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान कहलाता है-

जैसे किसी ने प्रतिज्ञा की कि " इन्द्रिय का विषय होने से घट के
समान शब्द अनित्य है" इस पर प्रतिपक्षी कहता है कि "मानात्म्य (जाति)
भी इन्द्रिय का विषय है और यह नित्य है, ऐसे ही शब्द भी नित्य रहेगा"
इस पर पक्षी कहने लगे कि " जो जाति नित्य है तो घट भी नित्य हो "
यहां प्रतिपक्षी के पक्ष का स्वीकार और अपने पक्ष का त्याग करने से प्रति
ज्ञाहानि नामक निग्रहस्थान होता है । अथ प्रतिज्ञान्तर का लक्षण कहते हैं:-

प्रतिज्ञातार्थप्रतिषेधे धर्मविकल्पास्तदर्थनिर्देश

प्रतिज्ञान्तरम् ॥ ३ ॥ (५१५)

प्रतिज्ञात अर्थ के प्रतिषेध होने पर धर्म के विकल्प से उस के अर्थ के
निर्देश को प्रतिज्ञान्तर कहते हैं ॥

"शब्द अनित्य है, घट के समान, इन्द्रिय का विषय होने से" यह प्रति
ज्ञात अर्थ है इस का अथ प्रतिवादी ने निषेध किया कि जाति भी इन्द्रिय
का विषय है पर यह नित्य है" इस प्रकार प्रतिज्ञात अर्थ का निषेध होने पर

धर्म के विकल्प से उस के अर्थ का निर्देश करना अर्थात् इन्द्रिय विषय जाति सर्वगत है, पर इन्द्रिय विषय घट सर्वगत नहीं, ऐसे ही शब्द भी सर्वगत न होने से घट की भाति अनित्य है। यहां पर "शब्द अनित्य है" यह पहिली प्रतिज्ञा थी, अब "शब्द सर्वगत नहीं" यह दूसरी प्रतिज्ञा होगई, बस इसी को प्रतिज्ञान्तर कहते हैं। प्रतिज्ञा के साधक हेतु और दृष्टान्त होते हैं, न बिना दूसरी प्रतिज्ञा, अतः अपनी पूर्व प्रतिज्ञा को हेतु और दृष्टान्त से सिद्ध करने के दूसरी प्रतिज्ञा करने वाला प्रतिज्ञान्तर रूप नियग्रहस्यान में जापड़ता है।

अब प्रतिज्ञाविरोध का लक्षण कहते हैं -

प्रतिज्ञाहेत्वोर्विरोधः प्रतिज्ञाविरोधः ॥ ४ ॥ (५१६)

प्रतिज्ञा और हेतु के विरोध को प्रतिज्ञाविरोध कहते हैं ॥

"द्रव्य गुण से भिन्न है" यह प्रतिज्ञा है "रूपादिकों से अर्थान्तर व अनुपलब्धि होने से" यह हेतु है। यद्यपि यह दोनों परस्परविरोधी हैं क्योंकि जो द्रव्य गुण से भिन्न है तो रूपादिकों से भिन्न अर्थ की अनुपलब्धि होना ठीक नहीं और जो रूपादिकों से भिन्न अर्थ की अनुपलब्धि हो गुण से भिन्न द्रव्य है यह कहना नहीं बन सकता। यहां प्रतिज्ञा और हेतु इन दोनों में विरोध होने से प्रतिज्ञाविरोध नामक नियग्रहस्यान होता है।

अब प्रतिज्ञासंन्यास का लक्षण कहते हैं -

पक्षप्रतिषेधे प्रतिज्ञातार्थापनयनं प्रतिज्ञासंन्यासः ॥ ५ ॥ (५१७)

पक्ष के खण्डित होने पर प्रतिज्ञात अर्थ का छोड़ देना प्रतिज्ञासंन्यास कहलाता है ॥

"शब्द अनित्य है इन्द्रियविषय होने से" ऐसी प्रतिज्ञा करने पर सरा कहे कि "जाति भी इन्द्रिय का विषय है, पर अनित्य नहीं, इसी प्रकार शब्द भी इन्द्रिय का विषय होने से अनित्य नहीं हो सकता"। इस प्रकार अपने पक्ष के खण्डित होने पर वादी कहने लगे कि "शब्द को अनित्य कहता है?" यह अपने प्रतिज्ञात अर्थ को छोड़ देना प्रतिज्ञासंन्यास नामक नियग्रहस्यान कहलाता है ॥ अब हेत्वन्तर का लक्षण कहते हैं -

अविशेषोक्ते हेतौ प्रतिषिद्धे विशेषमिच्छतो हेत्वन्तरा

॥ ६ ॥ (५१८)

जिन में अविधेय रूप से कहे हेतु के निषेध करने पर विशेष की वृत्ता की जाय उस को हेत्वन्तर कहते हैं ॥

“शब्द अनित्य है, बाह्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष होने से” इस सामान्य हेतु का पूर्वोक्त रीति से खण्डन करने पर विशेष हेतु की बाधना अर्थात् उस हेतु में और कोई विशेषण लगाना हेत्वन्तर नामक निघहस्यान कहलाता है ॥

अब अर्थांतर का लक्षण कहते हैं -

प्रकृतादर्थाद्रप्रतिसम्बद्धार्यमर्थान्तरम् ॥ ७ ॥ (५१६)

प्रकृत अर्थ से सम्बन्ध न रखने वाले अर्थ को अर्थांतर कहते हैं ॥

“शब्द अनित्य है, उत्पन्न होने से” यह कह कर कोई कहने लगे कि “शब्द गुण है और वह आकाश का है” यह प्रकृत अर्थ से सम्बन्ध न रखने वाला अर्थांतर नामक निघहस्यान कहलाता है ॥ अब निरर्थक का लक्षण कहते हैं:-

वर्णक्रमनिर्वृश्वन्निरर्थकम् ॥ ८ ॥ (५२०)

वर्णों के क्रमनिर्वृश्व के ममान को है वह निरर्थक है ॥

“कबटतप शब्द नित्य है, अवगहृश्वत् से अभ्यपहृषय के ममान” यहाँ अतिशय और अविधेय भाव के न होने से केवल निरर्थक वर्णों का निर्देश किया गया है, इस लिये यह निरर्थक नामक निघहस्यान है ॥

अब अविज्ञाताय का लक्षण कहते हैं:-

परिपत्प्रतिधादिभ्या त्रिरभिहितमप्यविज्ञातमविज्ञातार्थम्
॥ ९ ॥ (५२१)

मना और प्रतिवादी से तीन बार कहा गया भी जो नहीं जाना जाय वह अविज्ञातार्थ है ॥

जो अर्थ वाद के मलय मना और प्रतिवादी से तीन बार मनाया हुआ भी वादी की मनक में न आये अर्थात् शीघ्र या अस्पष्ट उत्तरण किया जाये उस को अविज्ञातार्थ निघहस्यान कहते हैं ॥ अब अवायक का लक्षण कहते हैं:-

पीर्थापर्यायोगाद्रप्रतिसम्बद्धार्यमपायकम् ॥१०॥ (५२२)

पूर्वापर की मङ्गति न होने से जो अमन्वद् अर्थ वाला है उस को अवायक कहते हैं ॥

जिन कथन में अनेक पद और वाक्या का पूर्वापर सम्बन्ध नहीं है, वह अर्थ के अवाय से अपार्थक कहलाता है । श्रुति-श्रुत दाहिन उः अपूप

कुण्ड, अजा, अजिन, मासपिरण्ड इत्यादि अमन्त्रद्व प्रलाप है ॥

अब अप्राप्तकाल का लक्षण कहते हैं:-

अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् ॥११॥ (५२३)

अवयव के विपरीत वचन को अप्राप्तकाल कहते हैं ॥

प्रतिज्ञा आदि जो वाक्य के पांच अवयव कहे जा चुके हैं, वे क्रमपूर्वक ही प्रयोग किये गये पक्ष के साधक होते हैं । उन के क्रम का अनादर करके छोट पौट कर उन का प्रयोग करना अर्थात् पहिले प्रतिज्ञा के स्थान में निगमन करना और फिर उपनय, दृष्टान्त, हेतु और प्रतिज्ञा को कहना या इन को लौट फेर कर कहना अप्राप्तकाल नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥

अब न्यून का लक्षण कहते हैं -

हीनमन्यतमेनाप्यवयवेन न्यूनम् ॥ १२ ॥ (५२४)

किसी एक अवयव से हीन को न्यून कहते हैं ॥

प्रतिज्ञा आदि पक्ष के साधक पांच अवयव हैं, उन में से किसी अवयव को छोड़ कर स्वपक्षसाधन करने लगना हीन नामक निग्रहस्थान कहलाता है

अब अधिक का लक्षण कहते हैं:-

हेतूदाहरणाधिकमधिकम् ॥१३॥ (५२५)

जिस में हेतु और उदाहरण अधिक हों वह अधिक कहलाता है ॥

जब एक ही हेतु और उदाहरण से कार्यसिद्ध होसका हो तब अनावश्यक अनेक हेतु और उदाहरणों का प्रयोग करना अधिक नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अब पुनरुक्त का लक्षण कहते हैं -

शब्दार्थयोः पुनर्वचनं पुनरुक्तमन्यत्रानुवादात् ॥१४॥ (५२६)

अनुवाद को छोड़ कर शब्द और अर्थ के पुनर्वचन को पुनरुक्त कहते हैं ॥

अनुवाद से अन्यत्र एक शब्द वा अर्थ को बार बार कहना पुनरुक्त नामक निग्रहस्थान कहलाता है ॥ अनुवाद में पुनरुक्त नहीं कहलाता यथा -

अनुवादेत्वपुनरुक्तं शब्दाभ्यासादर्थविशेषोपपत्तेः ॥१५॥ (५२७)

शब्द के अभ्यास से अर्थविशेष की उपपत्ति होने से अनुवाद में तो पुनरुक्त नहीं कहाता ॥

अनुवाद में तो अर्थविशेष की प्रतिपत्ति के लिये शब्दों का पुनर्वचन करना ही पड़ता है क्योंकि विना ऐसा किये अनुवाद की सार्थकता ही ही

नहीं सबतो । जैसे-हेतु के अपदेश से प्रतिष्ठा का पुनवचन निगमन कहलाता है, वैसे अनुवाद में शब्दों की पुनरुक्ति पुनरुक्त दोष नहीं कहलाती ।

पुनः पुनरुक्त का ही विशेष उक्षण कहते हैं:-

अर्थादापन्नस्य स्वशब्देन पुनर्वचनम् ॥ १६ ॥ (५२८)

अर्थापत्ति से सिद्ध का स्ववाचक शब्द से पुनवचन पुनरुक्त कहाता है ।

" उत्पत्तिपरमेक होने से शब्द अनित्य है " ऐसा कहने से अर्थापत्ति से यह सिद्ध हो गया कि " अनुत्पत्तिपरमेक नित्य है " तब पूर्व वाक्य को कह कर उत्तर वाक्य को कहना भी पुनरुक्त है क्योंकि अर्थबोध के लिये शब्द का प्रयोग किया जाता है, जब अर्थापत्ति से वह अर्थ सिद्ध हो गया, तब उस के प्रयोग की क्या आवश्यकता है ? अब अनुभाषण का लक्षण कहते हैं:-

विज्ञातस्य परिपदा त्रिरभिहितस्मात्प्रनुश्चारणमनुभाषणम्

॥ १७ ॥ (५२९)

प्रतिवादी से तीन बार जनाये हुये का भी उच्चारण न करना अनुभाषण कहलाता है ।

प्रतिवादी के तीन बार बतलाने पर भी जो विज्ञात अर्थ का प्रत्युच्चारण नहीं करता, वह अनुभाषण नामक निग्रहस्थान में पड़ता है जब उच्चारण ही न करेगा तो किस के आशय से दूसरे के पक्ष का खरबन करेगा ।

अब अज्ञान का लक्षण कहते हैं:-

अविज्ञातज्ञानम् ॥ १८ ॥ (५३०)

(प्रतिवादी से तीन बार कहे गये अर्थ को) भी न समझना अज्ञानरूप निग्रहस्थान कहलाता है ।

प्रतिवादी के तीन बार बतलाने पर भी जो किसी बात को नहीं समझता, वह अज्ञानरूप निग्रहस्थान में पड़ता है बिना जाने कोई किसी का क्या खरबन कर सकता है । अब अप्रतिज्ञा का लक्षण कहते हैं:-

उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभा ॥ १९ ॥ (५३१)

उत्तर की प्रतिपत्ति न होना अप्रतिज्ञा कहलाती है ।

परपक्ष के निषेध को उत्तर कहते हैं, उस की प्रतिपत्ति न होना अर्थात् समय पर वापस खरबन के लिये उत्तर का न करना अप्रतिज्ञा नामक निग्रहस्थान कहलाता है । अब विशेष का लक्षण कहते हैं:-

कार्यव्यासङ्गात् कथाविच्छेदो विक्षेपः ॥ २० ॥ (५३२)

कार्य के व्यासङ्ग (फैलावट) से कथा का विच्छेद विक्षेप कहलाता है ॥

जहाँ कार्य को फैला कर कथा का विच्छेद किया जाता है अर्थात् प्रसङ्ग तोड़ दिया जाता है, उसे विक्षेप नामक निग्रहस्थान कहते हैं । जैसे- यह कार्य मुझे अवश्य करना है, इसे पूरा करके फिर प्रकृत विषय पर कहूंगा, तात्पर्य यह कि प्रस्तुत विषय के पूर्ण हुवे बिना दूसरे विषय को छेड़ना विक्षेप कहलाता है ॥ अब मतानुज्ञा का लक्षण कहते हैं-

स्वपक्षदोषाभ्युपगमात् परपक्षदोषप्रसङ्गो मतानुज्ञा ॥ २१ ॥ (५३३)

अपने पक्ष में दोष स्वीकार करने से परपक्ष में दोष का प्रसङ्ग मतानुज्ञा कहलाती है ॥

जो दूसरे के दिये हुवे दोष को अपने पक्ष में मान कर अर्थात् उसका सहार किये बिना परपक्ष में दोष लगाता है, वह मतानुज्ञा नामक निग्रहस्थान में पड़ता है, दूसरे पर दोष लगाने से अपने दोष का निवारण नहीं हो सक्ता ॥

अथ पर्यनुयोज्योपेक्षण का लक्षण कहते हैं -

निग्रहस्थानप्राप्तस्यानिग्रहः पर्यनुयोज्योपेक्षणम् ॥ २२ ॥ (५३४)

निग्रहस्थानमें प्राप्त हुवे का निग्रह न करना पर्यनुयोज्योपेक्षण कहलाता है ॥

जो उक्त निग्रहस्थानों से से किसी निग्रहस्थान में पड़ गया है उस को यह कह कर निग्रहीत न करना कि तू अमुक निग्रहस्थान में आगया है, पर्यनुयोज्योपेक्षण नामक निग्रहस्थान कहलाता है क्योंकि निग्रहीत स्वयं अपना पराजय स्वीकार नहीं करता । यद्यपि जय पराजय की व्यवस्था देना सभा या मध्यस्थ का काम है, तथापि यह जतला देना कि अमुक पुरुष अमुक निग्रहस्थान में पड़ा है, वादी प्रतिवादी का ही काम है ॥

अत्र निरनुयोज्यानुयोग का लक्षण कहते हैं-

अनिग्रहस्थाने निग्रहस्थानाभियोगो निरनुयोज्यानुयोगः ॥

॥ २३ ॥ (५३५)

जो निग्रहस्थान नहीं है, उस में निग्रहस्थान के अभियोगको निरनुयोज्यानुयोग कहते हैं ॥

नहीं सकती। जैसे-हेतु के अपदेश से प्रतिष्ठा का पुनर्वचन निगमन कहलाता है, अतः अनुवाद में शब्दों की पुनरुक्ति पुनरुक्त शेष नहीं कहलाती।

पुन पुनरुक्त का ही विशेष उक्षण कहते हैं:-

अर्थादापन्नस्य स्प्रशब्देन पुनर्वचनम् ॥ १६ ॥ (५२८)

अर्थापत्ति से सिद्ध का स्प्रवाचक शब्द से पुनर्वचन पुनरुक्त कहाता है।

" उत्पत्तिपर्येक होने से शब्द अनित्य है " ऐसा कहने से अर्थापत्ति से

यह सिद्ध हो गया कि " अनुत्पत्तिपर्येक नित्य है " तब पूर्व वाक्य को कह कर उत्तर वाक्य को कहना भी पुनरुक्त है क्योंकि अर्थबोध के लिये शब्द का प्रयोग किया जाता है, जब अर्थापत्ति से वह अर्थ सिद्ध हो गया, तब उस के प्रयोग की क्या आवश्यकता है? अब अननुभाषण का उक्षण कहते हैं:-

विज्ञातस्य परिपदा प्रिरभिहितस्याप्यनुच्चारणमननुभाषणम्

॥ १७ ॥ (५२९)

प्रतिवादी से तीन बार अनाये कुबे का भी उच्चारण न करना अननुभाषण कहलाता है।

प्रतिवादी के तीन बार अतछाने पर भी जो विज्ञात अर्थ का प्रत्युच्चारण नहीं करता, वह अननुभाषण नामक नियहस्वयान में पड़ता है, जब उच्चारण ही न करेगा तो किध के भाष्य से दूसरे के पक्ष का खण्डन करेगा।

अब अज्ञान का उक्षण कहते हैं:-

अविज्ञातज्ञानम् ॥ १८ ॥ (५३०)

(प्रतिवादी से तीन बार कहे गये अर्थ को) भी न समझना अज्ञानरूप नियहस्वयान कहलाता है।

प्रतिवादी के तीन बार अतछाने पर भी जो किसी बात को नहीं समझता, वह अज्ञानरूप नियहस्वयान में पड़ता है विना जाने कोई किसी का क्या खण्डन कर सकता है। अब अप्रतिभा का उक्षण कहते हैं:-

उत्तरस्याप्रतिपत्तिरप्रतिभा ॥ १९ ॥ (५३१)

उत्तर की प्रतिपत्ति न होना अप्रतिभा कहलाती है।

परपक्ष के निषेध को उत्तर कहते हैं, उस की प्रतिपत्ति न होना अर्थात् समय पर परपक्ष खण्डन के लिये उत्तर का न करना अप्रतिभा नामक नियहस्वयान कहलाता है। अब विशेष का उक्षण कहते हैं:-

मोहनिरास -) पुरुषसूक्त ॥
 में महासभा 1) स्वामीजी का जीवनचरित्र प्रथम भाग
 र्थसमाज क्या है 1=) बढिया कागज़ 1-) घटिया 1)
 विकीवनचरित्र-आह्लाध्वनि -)॥ छशीकतराय का जीवनचरित्र ॥
 इनीमन्त्र ॥ आर्यो जागृतहो ॥॥
 तीसाकर ३) गृह्याचिकित्सा 1) वैदिकधर्मप्रचार ॥॥
 स्वार्थ फलकता २) एकादशीमहात्म ॥
 स्वार्थ हैदरावाद 1) हेविस की राय 1) के २
 त्रिभ्रतधर्मप्रकाश ॥॥ ऐतिहासिकनिरीक्षण प्र० २) द्वि०भाग ३)
 मशासन्ताप ३) यथार्थसुखाप्तिसर्वण -)॥
 त्रिभ्रताधर्मशास्त्रा ॥॥ यथार्थशान्तिनिरूपण 1)
 शुशिक्षा २ भाग -)॥ वीरता पर व्याख्यान -)॥
 ३ भाग २) ४ भाग 1) कृषायदपटवारिचान 1)
 ताचरित्र १ भाग 1-) २ भाग 1-) नार्सेडेंसहिस्टरी सन्निप्तअप्रेणी 1=)
 भाग 1-) ४ भाग 1-) चारों भाग १1) भजनपुरस्कर्के-
 रायशीशिक्षा गृहस्थाश्रम उर्दू १1) नगरकीर्त्तन ३) वनिताविनोद २)
 नयन्तीस्वयम्बरनाटक ३) आर्यसगीतपुष्पावली 1=)
 व्यवस्था २) भजन पुस्तक ॥॥
 गसाध्याय ॥॥ भजनेन्दु-नयेखडतालीभजनोसहित-)
 मभकुलचरित्रदर्पण 1) मभकुलवृत्ति-
 रास नाटक 1) हिन्दूब्रिटानिया -) रामायण का आह्ला द्वि० भाग ॥॥
 वर्गप्राप्ति ३) भजनविलास -)
 त्रप्रबन्धमञ्जरी 1-) श्वेताश्वतरोपनिषद्भाष्य 1-) बढिया ३)
 गृठीजनेरु का विवाह -) ईशोपनिषद्भाष्य -) केनीपनिषद्भाष्य -)॥
 तीशतक ३) कठोपनिषद्भाष्य 1) प्रशोपनिषद्भाष्य 1)
 गणरत्नसहोदधि १) मुण्डकोपनिषद्भाष्य ३) संस्कृतप्रबोध ३)
 त्रिहासपुराण स्मृति नर्दी ॥॥
 अधिकार मोमासा -)जीवात्मा ॥
 कदर्पण ॥

पुरुषसूक्त ॥
 स्वामीजी का जीवनचरित्र प्रथम भाग
 बढिया कागज़ 1-) घटिया 1)
 छशीकतराय का जीवनचरित्र ॥
 आर्यो जागृतहो ॥॥
 गृह्याचिकित्सा 1) वैदिकधर्मप्रचार ॥॥
 एकादशीमहात्म ॥
 हेविस की राय 1) के २
 ऐतिहासिकनिरीक्षण प्र० २) द्वि०भाग ३)
 यथार्थसुखाप्तिसर्वण -)॥
 यथार्थशान्तिनिरूपण 1)
 वीरता पर व्याख्यान -)॥
 कृषायदपटवारिचान 1)
 नार्सेडेंसहिस्टरी सन्निप्तअप्रेणी 1=)
 भजनपुरस्कर्के-
 नगरकीर्त्तन ३) वनिताविनोद २)
 आर्यसगीतपुष्पावली 1=)
 भजन पुस्तक ॥॥
 भजनेन्दु-नयेखडतालीभजनोसहित-)
 रामायण का आह्ला द्वि० भाग ॥॥
 भजनविलास -)
 श्वेताश्वतरोपनिषद्भाष्य 1-) बढिया ३)
 ईशोपनिषद्भाष्य -) केनीपनिषद्भाष्य -)॥
 कठोपनिषद्भाष्य 1) प्रशोपनिषद्भाष्य 1)
 मुण्डकोपनिषद्भाष्य ३) संस्कृतप्रबोध ३)

नियहस्यान सक्षण के निग्रहज्ञान होने से अहा निग्रहस्याग नहीं है वहां भी प्रतिपत्ती को निग्रहीत करना निरनुयोज्यानुयोग निग्रहस्याग कहसाता है ।
 अथ अपसिद्धान्त का लक्षण कहते हैं:-

सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात्कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्त ॥२४॥ (५३२)

सिद्धान्त को मान कर अनियम से कथा का प्रसङ्ग करना अपसिद्धान्त कहलाता है ।

किसी शास्त्र के सिद्धान्त को मान कर उस के नियमविरुद्ध कथा का प्रसङ्ग चलाया अपसिद्धान्त भागक निग्रहस्याग कहलाता है । जैसे "सत् का अभाव भीरु अमत् का भाव नहीं होता " इस सिद्धान्त को मान कर कोई पुनः यह कहने लगे कि जो पहिले नहीं था यह सत्पक्ष हुआ भीरु जो अथ है वह विनष्ट होगा इत्यादि अपने सिद्धान्त के विरुद्ध प्रसङ्ग खेड़ना अपसिद्धान्त कहलाता है । अथ हेतवाभासों का निर्देश करते हैं:-

हेत्वाभासाश्च यथोक्ता ॥ २५ ॥ (५३७)

यथांश हेतवाभास ती निग्रहस्याग हैं ।

प्रमाध्याय के दूमरे भाहिक में सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणमम, साध्य मम भीरु कात्यायनीय ये पांच हेतवाभास वणित हो चुके हैं, इन अन्तिम मूत्र में आचार्य ने इन का भी निग्रहस्यागों में समावेश किया है । इन के लक्षण यहीं पर दिखलाये जा चुके हैं इन लिये यहां नहीं लिखे गये ।

इति पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम् ॥ २ ॥

समाप्तश्चाय ग्रन्थ



नामधेयभाष्य का पूर्वार्थ ५।)

ॐ मनुस्मृतिभाष्यानुवाद

पट्टिया भागज १। तीसरी बार छपा है
द्वयामन्दतिगिरभास्कर का उत्तर

“भास्करप्रकाश” १) भास्त्र पट्टिया १५)

द्वितीयपदार्थ भाष्यानुवाद तथा श्लोक १)

मृत्तिकाशसमीक्षा) विवाकरप्रकाश १।)

श्लोकपुस्तक वैदिक निघण्टु ३)

वेदप्रकाश भासिकपत्र के प्रथम भाग

१ वर्ष का ॥=) द्वितीय ॥=) तृतीय ॥=)

३ भाग ॥=) ८ भाग ॥=)

पस्कृत स्वयम्भुवामे वाक्षी संस्कृतभाषा

प्रथम पुस्तक ॥ द्वितीय पुस्तक २)

तृतीय पुस्तक ३) चतुर्थ ४) चारों

की कक्षी जिह्वा ॥=) पट्टी जिह्वा ॥=)

संस्कृतप्रवेश ५)

अद्यागिभाष्यभूगिकेन्द्रपराने

द्वितीयार्थः -) ॥ शब्दाकोष १)

अद्यागिभाष्य पितृर्षे भाग सूत्र्य =)

आसहा मनु ॥=) चाणक्यनीतिसार -)।

धर्मरत्नाकर ३)

पोस्टफाह यह ३) घ १) ब १-) सी

मनुधेयभाष्य १६) सत्यार्थप्रकाश १॥)

मृत्तिका १।) सन्कारविधि ३)

उणादिकोश १।) निकल ३=)

आर्याभिहितय ३) पद्मनहायप्रविधि ३)

चारोंवेदमूल ५) चारोंवेदों

शतपथमूल ४) दशोपनि

शकराचार्य का जीवनचरि

यगली सत्यार्थप्रकाश १॥

पद्मकन्याचरित्र १) द्वीपदी

विवाह के मन्त्र १।

भागवतविचार -)

नासिकाविष्कार-शिव में

संस्कृत आदि के प्रभाव

विवाहमयोर्ष्य-)

यामविवाहपाठक ॥ अष्ट

धर्मप्रभास क नियम भाग

सैकहा, अष्टौरी में १) १०

व्याख्यानका विद्यापन-सो

प्रागापुरी करके सब उपदे

में आता है -) १०० सैकहा

वीराखिलप्रसं और चियानो

नागरी रोडर सं० १ सुप्रय)। न

संख्यापासन ॥ १०० का १।)

टके सेर सहागी ३

भागवतपरीक्षा ३

१४ विद्या १४ कला)।

३ तथाद्विध्याख्या ३। अष्टा

नायनतनातपहः) धातुपाठ ।

संख्यापासनगीर्वाण -)

अपने पुस्तकों पर ३। में ॥ कीर १०) में ३) तृतीय भाग छोड़े जायेंगे ।

का नामधेय मनुभाष्यानुवाददि पारभाषिक और सौमिक

अष्टौ सवपर ३ पता-मुलनीराम खानी-मेरु

